

A doutrina diferencial dos *graus de perfeição* segundo Santo Agostinho

- Ascensão dialéctica e mediação crística*

*"Gradatim enim se et ad mores uitam-
que optimam non jam sola fide, sed
certa ratione perducit."*

(De ord., II, 19, 50)

1. Estatuto doutrinal do pensamento agostiniano

A experiência do pensamento para Santo Agostinho, ainda que talhada na sua adolescência pelo modelo platónico dos solilóquios, a

* Homenagem de amizade e muito apreço aos méritos humanos e de insigne investigador do Prof. Doutor P. Joaquim de Oliveira Bragança, reconhecida autoridade no domínio da Liturgia e dos estudos patrísticos. Tem também este estudo a pretensão de assinalar mais de dezasseis séculos sobre a conversão de Sto Agostinho, em 386, salientando a eminente estatura filosófica e espiritual daquele que foi *dos últimos dos Antigos e um dos primeiros da Medievalidade* cristã e da formação da cultura europeia. Note-se que a bibliografia fornecida e citada tem um objectivo não apenas de fundamentação, mas de orientação para a compreensão das teses que articulam o fito original deste estudo. Para consulta mais vasta remete-se, por exemplo, para a *Bibliographia Augustiniana*, ed. por Carl ANDRESEN, (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973). Os textos de Sto. Agostinho consultados na sua generalidade segundo a ed. do *Corpus Christianorum Latinorum*, e também segundo a edição da "Bibliothèque Augustinienne", são apenas citados por Livro, Capítulo e Parágrafo, como habitualmente.

lembrar o diálogo interior da alma consigo mesma, vem-se a constituir essencialmente como um método e já não tanto coincidente com o incoativo de um seu discipulado filosófico, quanto com a plena desenvoltura de um magistério¹.

Um dos aspectos estruturais sobejamente estudado em Santo Agostinho como *magister* foi o contexto da tradição retórica latina e das Humanidades clássicas que, mais do que a técnica do *elenco*, o processo argumentativo de uma mestria socrática, veio caracterizar o processo do seu ensinamento². Mas não seria apenas a inércia das imagens retóricas no seu entrecruzamento e associação reprodutora, nem a habilidade do escritor, a subtrair aos comentários bíblicos, às glosas dos Salmos e, sobretudo, ao vastíssimo sermonário agostiniano, o valor de uma inteligência filosófica e teológica naquela preocupação docente que tão bem fica ainda e, sobretudo, manifesta nos Tratados³.

É que há em Santo Agostinho uma *pedagogia* que, mesmo a propósito do percurso subjectivo ou da experiência interior do seu pensamento, como acontece exemplarmente nas “Confissões”, se estabelece menos na identificação linear e meditativa no único momento da sua ocorrência, do

¹ Diz Santo Agostinho quanto ao próprio neologismo ‘*soliloquia*’ com que traduz a sua reflexão íntima: “... quae quoniam cum solis nobis loquimur, Soliloquia uocari et inscribi uolo; nouo quidem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo”. (*Solil.*, II, 7, 14). E acrescenta retomando o modelo socrático de toda a escola de pensamento platonizante: “Cum enim neque melius quaeri ueritas possit, quam interrogando et respondendo, (...)” (*Ibid.*). É ainda o eco do ensinamento de PLATÃO, *Soph.*, 263 e, quando aponta o pensar como “o diálogo interior da alma consigo mesma”: *πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια*. Sto Agostinho evoluirá deste gosto dos diálogos interiores e dos diálogos filosóficos mantidos com o grupo de interlocutores de Cassiciacum onde, ao tempo da sua conversão, em 386, debate segundo um estilo ainda escolar e neoplatónico, para o desenvolvimento doutrinal dos grandes tratados e obras de maturidade. Cf. *infra*, n. 30.

² Cf. P. COURCELLE, *Les “Confessions” de S. Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Ét. Augustiniennes, 1963; ver vários contributos in: *Augustinus Magister*, I e segs. (“Congrès Internat. Augustin.”, Paris, 21-24 sept., 1954), Paris, Ét. Augustin., 1954 ...; M. TESTARD, “Note sur le *De Civ. Dei*, XXII, 24, exemple de réminiscences cicéroniennes de Saint Augustin”, in: *Ibid.*, pp. 193 e segs.. Sobre o “socratismo cristão” de Sto Agostinho, cf. *infra*, n. 18.

³ Cf. Nunzio INCARDONA, “Fondamenti teologici e limiti teoretici dell’atto del pensare in San Agostino”, in: *Augustinus Magister*, I, pp. 463-475; vide E. KEVANE, *Augustine the Educator. A Study in the Fundamentals of Christian Formation*, Westminster (Mundlein), 1964; R. A. GAUTHIER, “Pédagogie de S. Augustin dans le «de doctrina christiana» et le «de catechizandis rudibus»”, Dijon, 1966. Vejam-se as influências ambrosianas, cf. Goulven MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, ed. Augustin., 1974, pp. 179 e segs..

que na universalidade sempre disponível para a qual a sua docência aponta⁴. O que parecia incoativa experiência do pensar e discipulado único junto do mestre filósofo, devém na *didáctica de uma memória sempre possível* que elimina a ilusão daquela aparente singularidade descobrindo a universalidade da razão, ainda que no próprio ensinamento de algo de relativo, de intermediário, ou de meramente aproximativo.

A docência de Santo Agostinho, não apenas no concreto como professor de Retórica, mas projectado no magistério episcopal ao longo da sua obra, não é a do mestre da gnose neoplatonizante pois, outrossim, aponta para o reconhecimento daquele *saber médio que se pode generalizar* e, por conseguinte, ensinar, já não coincidindo com a errância de quem aprende, nem com a sabedoria prática da sua vivência, levando-o ainda a protelar e a erradicar de humanas pretensões a própria mestria⁵. Mestre, no mais íntimo do coração só a voz do Verbo interior, o Cristo como a Divina Sabedoria⁶.

A *experiência de pensamento* é, pois, *relativa*, dá-se na *relação*, não nessa unicidade indizível, mas na variedade comunicável, no deixar sinais para uma hermenêutica, numa busca do significado sempre indirecta, mesmo quando mais altamente especulativa⁷.

⁴ Cf. P.COURCELLE, "La valeur historique des Confessions", in: Id., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, ed. Brocard, 1968², pp. 29 e segs.. Sobre as "Retractiones", cf. ainda: J.BURNABY, "The 'Retractiones' of Saint Augustin: Self-criticism or Apologia?", in: *Augustinus Magister*, I, pp. 85 e segs..

⁵ É o sentido da *doctrina*, como se verá, *vide infra*, n.ºs. 10-11. Sobre aquele papel da memória, mesmo na biografia, cf. *Confess.* X, 8, 12... *Vide* P.COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, pp. 32 e segs.. Quanto aos métodos da catequese, *vide*, entre outros, H.-I.MARROU *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*, pp. 331 e segs.; cf. também Id., *Hist. de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, Du Seuil, 1965⁶, pp. 462 e segs.; *Vide* ainda P.RICHÉ, *Éducation et Culture dans l'Occident Barbare du VI^e au VIII^e siècles*, Paris, Seuil, 1962, p. 46: "Lorsque, au début du vè siècle, saint Augustin définit dans son *De doctrina christiana* les principes de la science sacrée, il ne voulait pas établir le programme d'une école, mais il offrait à l'intellectuel chrétien des règles d'interprétation de l'Écriture sous une forme abrégée. Il lui montrait comment utiliser ses connaissances acquises dans l'école antique pour approfondir sa culture religieuse." Cf. ainda L.DÍEZ, "Pedagogia de la interioridad", in: *Religión y Cultura*, 10 (1965), pp. 65-82.

⁶ Cf. *De mag.*, XI, 38: "(...) in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia". *Vide* ainda H.-I.MARROU, *Saint Augustin et la fin de l'Anti. classique*, pp. 549-560; L.ALLEVI, "I fondamenti della pedagogia nel *De magistro* di Sant'Agostino e San Tommaso", in: *Scuola Catholica*, LXV (1937), pp. 545-561.

⁷ O conhecimento por sinais, como que 'por enigma e especular' (cf. S.PAULO, *1Cor.*, 13: 12: *δι' ὁσώπτου ἐν αἰνίγματι* está presente em toda a teoria dos *signa* na

E, se ao jovem Agostinho ainda se tornavam expectáveis os píncaros do gozo, da contemplação e da beatitude, o aprendizado da humildade providencialmente referido, ou não, na cena do jardim, como indicativo da dinâmica de uma conversão pautada pela inspiração monástica, pela ascese pelo reconhecimento da impossibilidade, vem-lhe conceder o realismo de valorizar a Filosofia tão só como instrumento, ou de entender o seu carácter preparatório ou protréptico⁸.

Não cabe aqui averiguar da sinceridade e do porte da conversão tipificada pela cena do jardim em Milão, que já abundante controvérsia suscitou sobretudo a partir da interpretação de Pierre Courcelle, mas salientar que o próprio andamento das “Confissões” aponta neste reconhecimento, neste ritmo de *nosce te ipsum*, para uma diversa conjugação dos diferentes passos de aspiração a Deus, menos acreditados na sua eficácia resolutive, no êxito da contemplação, do que ensaiados já na

hermenêutica agostiniana. Cf. *De doc. christ.*, II, 1, 1 e segs: (*Signum quid et quotuplex*); ainda, entre muitos outros lugares, *De mag.*, I, 1, 1, (*De signis*). Cf. Lope CILLERUELO, “Introducción general: “San Augustin y la Biblia”” a *Obras de San Augustin t.XV- De la doctrina christiana...*, Madrid, ed. Católica, B.A.C., nº 168, pp. 39 e segs.: “La hermenêutica”.

⁸ Era aliás frequente desde a tradição aristotélica e, em particular, no carácter prático concedido à filosofia pelo Estoicismo em geral, e ainda pela iniciação filosófica à gnose neoplatónica, em particular aquele sentido *protréptico* que ainda ecoa em Cícero, Séneca e outros. Cf. *Confess.* III, 4, 7; VIII, 7, 17...; *De beat. uit.*, I, 4...; Sobre S.to Agostinho leitor do *Hortensius* de Cícero e da sua ‘conversão filosófica’, cf. Paul RENUCCI, *L’aventure de l’Humanisme européen au Moyen Âge (IV^e-XIV^e siècle)*, Paris, Belles Lettres, 1953, pp. 16-17; também J.-M.LE BLOND *Les conversions de Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950, pp. 115 e segs.; e vide P.COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, pp. 56-60.

O contexto da ‘cena’ conversiva vem dado pela narrativa de Simpliciano sobre a conversão de M.Victorino, segundo S.to Agostinho para o mover à “humildade de Cristo”: “(...) ut me exhortaretur ad humilitatem Christi sapientibus absconditam et reuelatam paruulis, (...)” (*Confess.* VIII, 2, 3). Sobre a importância desta nota de humildade, cf. *infra*, ns. 120,121 e vide J.M.LE BLOND, *op. cit.*, pp. 151 e segs..

S.to Agostinho antecipa, de algum modo, a tese da *philosophia ancilla theologiae* pela dinâmica de uma meditação ascética sobre a humildade essencial da própria razão. Cf. Ernst R.CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke V., 19481, t. I, pp. 298 e segs.: “Dichtung und Philosophie”. Em especial sobre a influência retórica nos ideais da cultura da época; vide também E.FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au V^e siècle: la querelle de l’âme humaine en Occident*, Paris, Vrin, 1959; P.RICHÉ, *Éducation et culture dans l’Occident barbare, IV^e-VIII^e siècles*, pp.43 e segs.; “L’école du rheteur”. Para a ‘cena do Jardim’ (*Confess.* VIII, 8, 19 e segs.) e cf. P.COURCELLE, “Le «Tolle, lege»; fiction littéraire et réalité”, in: Id., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, pp. 188-201.

memória instrumental e no ensinamento da expectativa orante e da inteligência da Fé⁹.

É neste contexto de uma experiência de pensamento, como uma inteligência que se torna mais integral, porque mais cônica das suas próprias limitações, é neste clima de uma meditação que se move a partir ainda da *dimensão cordial* e de uma compreensão mais inteira do homem na sua inquietude pela felicidade¹⁰, no seu anseio de perfeição, que a busca da verdade para Santo Agostinho surge, não tanto como a miragem de um supor tê-la encontrado por uma ‘distensão’ da vista, por um esforço especulativo, quanto, um sabê-la na paciente decifração dos sinais, na

⁹ É S.to Agostinho o “filósofo orante”, mais do que o contemplativo místico, e sobretudo o que usa as “Confissões” também como uma forma superior de *catequese*. A memória reconstruída e a economia retroactiva da narrativa tem, não apenas notáveis consequências sobre a própria temporalidade e concepção da memória, pela perspetivação hermenêutica, mas também um efeito moralizador e mediativo transformando a *vita* em *exemplum*.

Cf. ainda Pierre COURCELLE, “Le «Tolle, lege», fiction littéraire et réalité”, in: *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, pp. 188 e segs.; cf. p. 197 e p. 201: “À y regarder de près, la scène du jardin de Milan apparaît comme un simple doublet de la scène de “conversion” au monachisme, survenue à Trèves, dans les jardins aussi, et narrée à l’instant par Pontitianus.”; “Malgré la part de fiction littéraire et de symbolisme qui est sensible dans la présentation de cette scène, Augustin ne cache pas que la décision de “conversion” est due moins au hasard d’un cri entendu ou d’un verset lu, qu’aux longs débats intérieurs qui l’ont précédée.” Cf. ainda J.M.LE BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, pp. 139 e segs.: “Le changement de coeur”; A caminhada para Deus é assim já uma ‘via de retorno’ como que na memória sempre pedagógica. Cf. J.M.LE BLOND, *op. cit.*, pp. 130 e segs.; Sobre os primórdios da doutrina agostiniana da memória, cf. Klaus WINKLER, “La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ”, in: *Augustinus Magister*, t.I, pp. 511 e segs..

¹⁰ “Pondus meum, amor meus, ...”(Confess. XIII, 9, 10) é o clima antecipadamente pascaliano de uma meditação do essencial ao humano:

“Le coeur a son ordre, l’esprit a le sien, qui est par principe et démonstration, le coeur en a autre... Jésus-Christ, saint Paul ont l’ordre de la charité, non de l’esprit, car ils voulaient échauffer, non instruire. Saint Augustin de même...”, cit. in: J.MARITAIN, *De la sagesse augustinienne*, in: *Oeuvres 1912-1939*, pp. 604-605. Cf. Nunzio INCARDONA, “Fondamenti teologici e limiti teoretici dell’atto del pensare in San Agostino”, in: *Augustinus Magister*, I, (1954), pp. 463-475; R.ALLERS, “Illumination et vérités éternelles”, in: *Ibid.*, pp. 477-490.

Cf. A.MAXSEIN, “Philosophia cordis bei Augustinus”, in: *Augustinus Magister*, I, (1954), pp. 357-371; e EDGARDO DE LA PEZA, S.J., “El significado de “cor” en san Agustín”, in: *Rev. des Études Augustiniennes*, VII-4, (1961), pp. 339-368, (que passa em revisão a principal bibliografia sobre o tema).

observância das virtudes, na realização de uma *doutrina mediadora*, numa palavra, da *doctrina Christiana*¹¹.

E, ainda que em textos centrais e justamente famosos das “Confissões” se volte a creditar o processo ascensional da meditação platónica, a busca como que de uma visão directa e suficiente de Deus, ou do Uno e da Beatitude suprema, como seja o caso da “visão de Óstia”, deve-se reconhecer o porte prioritariamente *mnésico* e a integração doutrinal assim realizada do instrumento filosófico como *inteligência da fé*, ou seja, da memória das estações teóricas de um percurso meditativo a dever ser equacionado pela prática cristã da mediação única e da economia da Graça¹². A memória, como exercício da mente, deixa assim de ser tanto a arquitectura sófica de uma teoria do real, para se converter como via realizadora da unidade da consciência, da catarse daquela teoria impos-

¹¹ Cf. *De doctr. christ.*, II, 35... (“quomodo quae intelligimus proferenda sunt”); cf. B.KAELIN, *Die erkenntnislehre des heilig. Augustinus*, Sarnen, 1920; E.GILSON, *Introd. à l'étude de Saint Augustin*, pp. 86 e segs.; F.CAYRÉ *Initiation à la philosophie de St. Augustin*, Paris, Desclée, 1947, pp. 209 e segs. Vide ainda vários estudos in: *Augustinus Magister*, III, Paris, 1954 pp. 169 e segs. E ainda de interesse M.PONTET, *L'exégèse de Saint Augustin prédicateur*, Paris, Aubier, 1946.

¹² *Confess.* VII, 17, 23; *Ibid.*, IX, 10, 23: A visão de Óstia; IX, 10, 25: “(...) sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem, (...)”, (sublinhado nosso). Cf. P.HENRY, *La vision d'Óstie. Sa place dans la vie et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Paris, 1938; P.COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1950, 1968², pp. 222 e segs.; André MANDOUZE, “L'extase d'Óstie” in: *Augustinus Magister*, I, (1954), pp. 67-84. É ainda a caracterização em linguagem neo-platónica (cf. p.ex. *En.* V, 1, 2...) da ascensão intelectual à eterna *sapientia* divina. Cf. J.J.O'MEARA, “Augustine and Neo-platonism”, in: *Recherches Augustiniennes*, I (1958), pp. 91-111. Quanto ao misticismo agostiniano, ainda neste contexto, cf. J.TROUILLARD, “Raison et mystique chez Plotin”, in: *Rév. des Études Augustiniennes*, XX, 1-2 (1974), pp. 3-14. Naturalmente que esta questão da linguagem filosófica com que S.to Agostinho se refere a uma experiência de interioridade cristã, pode suscitar várias interpretações que vão, desde julgar do carácter indiferente e secundário daquela expressão platonizante (cf. J-M.LE BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950, sobr. pp. 115 e segs.; G.BONNER, *S.Augustine, life and controversies*, London, 1963; Dennis ROHATYN, “Experiencia agustiniana de la conversión - Hacia una interpretación cristiana”, in: *Augustinus*, XXV, (1980), pp. 113-119) até considerar que a ‘conversão cristã’ resulta equívoca e como reflexo de uma mais essencial leitura neo-platónica, inclusivamente como suporte inteligível da fé cristã. Cf., entre outros, P.ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris, Nourry, 1918, (estudo já clássico criticado em C.BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920); e, A.C.PEGIS, “The mind of saint Augustine”, in: *Medieval Studies*, VI (1944), pp. 1-61, R.J.O'CONNELL, *Saint Augustine's early theory of man, A.D. 386-391*, Cambridge (Mass.), Cambridge Univ. Pr., 1968; Id., *Saint Augustine's Confessions*:

sível, preparando-se como *memória Dei* para que, entretanto, analogamente, em si se possa edificar a estrutura do Reino da Graça e do Espírito¹³.

A subordinação do instrumento filosófico a esta outra compreensão e economia beatífica está ainda longe da tese da *philosophia ancilla theologiae*, pois o que está presente em Santo Agostinho não é certo intelectualismo cristão da Escolástica que se veio a precisar na distinção técnica entre Filosofia e Teologia, razão natural e sobrenatural etc., mas antes o carácter prático de uma realização da beatitude em relação à qual a inteligência ficaria determinada¹⁴. É mais a relação de meio e fim, do *útil* e do que se

The Odyssey of Soul, Cambridge (Mass.), 1969. Aqui importa salientar o método e a importância da filosofia na *intelligentia fidei* na ascese e apologética agostiniana, cf. E.GILSON, *Intr. à l'étude de S. Augustin*, p. 46. Vide S.AGOST., *Serm.* CXXVI, 1, 1: "Fides enim gradus est intelligendi: intellectus autem meritum fidei." É já, afinal, a lição de humildade intelectual reconhecida por S.to Agostinho nas *Confess.* VII, 20, 26: "ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis quod est Christus Iesus? aut quando illi libri me docerent eam? in quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo uoluisti incurrere, ut inprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansue factus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur uulnera mea, discernere atque distinguere quid interesset inter praesumptionem et confessionem, (...)" (sublinhado nosso).

¹³ Sobre esta catarse agostiniana e influência da tradição neo-platónica, cf. A.J.FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, pp. 123-156. Sobre aquela pedagogia e também exercício espiritual da *memória*, cf. K.DELAHAYE, *Die «memoria-interior» - Lehrer des hl. Augustinus un der Begriff der "transzendentalen Apperzeption" bei Kant*, Würzburg, Abt. zur Philosophie und Psych. der Religion, 1936; Lope CILLERUELO, "La «memoria Dei» según S.Augustín", in: *Augustinus Magister*, (1954), pp. 499-509; e Id. "Por qué «memoria Dei»?", in: *Rev. Ét. Augustiniennes*, X-4 (1964), pp. 289-294; M.MOREAU, "Mémoire et Durée" in: *Rev. Ét. Augustiniennes*, I, 1-4 (1955), pp. 239-250; e ainda G.MADEC, "Pour et contre la «memoria Dei»", in: *Rev. Ét. Augustiniennes*, 11 (1965), pp. 89-92. Vide ainda Teófilo RODRÍGUEZ NEIRA, "Memoria y conocimiento en san Agustín", in: *Augustinus*, XVIII (1973), p. 252: "En ella [la memoria] y mediante elle el tiempo "es", tiene realidad como duración, es percibido y medido por nosotros. En esta memoria radica la duración, la presencia continuada del presente en continuo fluir; y en la duración, la conciencia en su sentido gnoseológico de hacer que algo esté presente a un sujeto; y en ésta, la personalidad, la unidad del ser y su responsabilidad." (sublinhados nossos). Vide posição semelhante em J.M.LE BLOND, *Les conversions de S.Augustin*, pp. 186 e segs.. Sobre este tema cf. *infra*, ns. 25, 26 e 106.

¹⁴ É o que reconhece desde logo E.GILSON, *Introd. à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949³, pp. 7 e segs. e *vide* ainda p. 46: "Bien que la foi et la raison y soient également intéressées, le problème qui s'y débat n'est pas d'établir une démarcation entre leurs deux domaines, ni par conséquent d'assurer à la philosophie une essence distincte de la théologie, ou inversement, (...). Pour Augustin, la question se pose tout entière à l'intérieur de la foi. C'est la foi qui nous dit ce qu'il y a à comprendre, c'est elle qui purifie le coeur, permet

frui, ou a relação entre a própria *ciência* e a *sapiência*¹⁵. Claro está que, deixando de parte qualquer desenvolvimento da dialéctica destas noções, o regime de pensamento que se encontra determinado pela fé faz perceber como a *ciência* é vã e orgulhosa, quando não orientada propedeuticamente por essa inteligência, e que, inclusivamente, a própria *sageza* não significa, por inspirada que seja, o fim último, detectando pois graus de aproximação a uma mais completa e integral meta¹⁶.

O carácter dramático de uma busca da verdade, de uma inquietude cujo repouso está apenas em Deus, amplifica o sentido da beatitude muito além do que poderia ser a mera inteligência da Fé: a relação entre o *intellige ut credas* e o *crede ut intelligas*, não é ainda tanto o ritmo da dialéctica anselmiana mas, outrossim, o carácter sintético de uma sapiência que se traduz no regime da filosofia como busca da *vita beata* e ensinamento prático¹⁷.

No *De Doctrina Christiana*, como anteriormente no *De Magistro*, o pensamento de Santo Agostinho assume esta mesma síntese doutrinal no

ainsi à la raison de discuter avec profit et la rend capable de trouver l'intelligence de ce que Dieu révèle"; também LABERTHONNIÈRE, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, Lethielleux, s.d., pp. 13 e segs., Cf. ainda: "(...) la préoccupation qui conduit Augustin dans cet examen des créatures et qui le ramène du matériel au spirituel n'est pas la préoccupation spéculative de connaître l'origine des choses, mais le souci plus pratique d'apprécier leur valeur". (J.-M. LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, p. 174). Cf. *infra*, n. 17.

¹⁵ Cf. entre outros o texto característico do *De doctrina christiana*, I, 4, 4: "Frui et uti quid sit.". Num outro registo desta economia do 'útil' e do 'gozo', como o que se 'pode' e o que se 'quer'. Cf. J. CERQUEIRA GONÇALVES, OFM, "La dialéctica del querer y del poder en San Agustín", in: *Estudio Augustiniano*, III, 3 (1968), pp. 545-552.

¹⁶ Cf. *De Trin.*, XII, 15, 25: "Istorum [sapientia et scientia] duorum quae nos posuimus evidentissima differentia est, quod alia sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis temporalium". (sublinhados nossos). Cf. ainda *De Trin.*, XIV, 1, 3, e segs. quanto à ciência "que incha" e que não constitui *dom* ou *virtude*. O fim último da própria *intelligentia* é a *beatitudo* que só é alcançada na perfeita contemplação de Deus. Cf. Maria Teresa ANTONELLI, "Aspetti agostiniani del problema del filosofare in: *Augustinus Magister*, I, (1954), pp. 335-346; Pierre BLANCHARD, "Connaissance religieuse et connaissance mystique chez Saint Augustin dans les 'Confessions' - *Veritas - Caritas - Aeternitas*", in: *Recherches Augustiniennes*, II (1962), pp. 311-330; A.M. STORONI, "El concepto de «ratio» en las obras de San Agustín", in: *Augustinus*, XXIV (1979), pp. 231-288 e *vide* J. MARITAIN, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1963⁷, pp. 577 e segs.: "De la sagesse augustiniennne".

¹⁷ "Intelligere uis? crede. Deus enim per prophetam dixit: nisi credideritis, non intellegitis (Is VII, 9)" (In Joan. Euang., 29, 7, 6); cf. *Sermo*, CXXVI, 1, 1...; cf. E. GILSON, *Intr. à l'ét. de S. Augustin*, pp. 34 e segs e cf. ainda *Confess.* I, 1, 1: "tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecistis nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te". Cf. *infra*, n. 73.

sentido de uma *docta ignorantia* que se virá a assimilar tantas vezes à humildade numa linhagem espiritual que ficou consignada como de socratismo cristão¹⁸. Não é a maiêutica gnóstica e teorética, mas a *catarse* que faz consciencializar por esse *retorno a si próprio* que a Verdade não é atingível em qualquer dimensão suposta, e nem sequer comunicável ou dizível na própria inteligibilidade da alma¹⁹.

Se a Verdade não se pode transmitir, mas como Santo Agostinho reconhece, apenas assinalar indirectamente pelos seus vestígios, pela sua

¹⁸ Cf. *De doctrina christiana*, Prol. 5 e segs.; *De magistro*, XIII, 45... Sobre o “socratismo cristão” em S.to Agostinho vide: *Confess.* X, 5, 7; *De civ. Dei*, VIII, 10-12; *De Trinit.* I, 12 et passim. Desde os *Soliloquia* (II, 1 e segs.) que o tema se mantém como uma glosa privilegiada do preceito evangélico da vigilância sobre si próprio: *nosce te ipsum*. Segundo S.to AMBRÓSIO (*Hex.* VI, 6, 39) este preceito não derivaria do oráculo da Pítia de Apolo em Delfos, mas pertenceria à tradição de Salomão (cf. *In Ps. CXVIII*, 2, 13).

Na perspectiva agostiniana este preceito recorda ao homem o seu mesmo ser, e nisto consiste a utilização ascética desse preceito. Cf. *In John. XXV*, 16: “*Tu homo, cognosce te*” (sublinhado nosso). Porém, por esta mesma razão, para S.to Agostinho o conhecimento de si não é uma orgulhosa presunção que suponha conhecer a sua mesma essência. Trata-se ainda de um conhecimento funcional e prático e não de uma gnose da essência da alma (cf. *De anima et origine*, IV, 3). Cf. ainda *De Trin.* X, 12 e segs. Para uma desenvolvida análise desta temática cf. Eliza G. WILKINS, “*Know Thyself*” in *Greek and Latin Literature*, Chicago, Chic. Univ. Pr., 1917, reed. N.Y./London, Garland Publ., 1979, pp. 92 e segs.; e Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris, ed. Augustiniennes, 1974, t. I, pp. 125 e segs. (com numerosas referências). Segundo P. COURCELLE, *op. cit.*, pp. 126-127, há ainda uma notável influência neo-platónica em S.to Agostinho. Porém, nas “Confissões”, o tema ganha uma plena caracterização cristã e até de pedagogia espiritual. Sobre aquela caracterização funcional do conhecimento de si, cf. ainda as advertências provenientes da doutrina do ‘discernimento espiritual’, como seja, de Santa TERESA DE JESUS, *Moradas*, I, 2, 18...; *Vida*, 13, L, 3... (cf. Carlos H. do C. SILVA, *Experiência Orante em Sta. Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 125 e segs.) quando, ao mesmo tempo que recomenda e exige o próprio “conhecimento de si”, também adverte quanto à fixação impeditiva, por identificadora, com esse conhecimento. A mesma advertência já se encontra em S.to Agostinho: *De doc. christiana*, I, 22, 21: “(...) si autem se propter se diligit, non se refert ad Deum, sed ad seipsum conversus non ad incommutabile aliquid convertitur. Et propterea iam cum defectu aliquo se fruitur; quia melior est, cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde uel ad se ipsum relaxatur”.

¹⁹ *De mag.*, XIII, 45; *Ibid.*, XI, 38. Cf. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir...*, p. 593: “(...) nous restons dans un domaine bien différent de celui du savoir métaphysique: domaine qui serait inférieur à la métaphysique s’il n’était que psychologie ou connaissance pratique, mais qu’il serait entièrement erroné de caractériser comme tel; domaine qui en réalité transcende la métaphysique, parce qu’il est proprement le domaine royal de la sagesse infuse préluant à la vision, retournant l’homme vers la contemplation amoureuse des trois Personnes incréées qui habitent en lui par la grâce”. Cf. também A. GARDEIL, *La structure de l’âme et l’expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. I, pp. 39 e segs.

imagem, deixados no mundo ou impressa no homem, se a própria Escritura e as palavras da Revelação na catequese cristã são apenas sinais, ou formas indirectas de simbolizar isso que transcende todas as criaturas como Verdade, ou esse Verbo que se não confunde com as palavras humanas, — então Santo Agostinho não irá concluir por um idêntico cepticismo ao dos Académicos platónicos, admitindo a indizível transcendência do Bem acima das Essências²⁰.

Pelo contrário, o Bispo de Hipona irá estabelecer a *doutrina* como teoria de sinais, estratégia de uma exegese, hermenêutica de relatividades, constituição de *um saber que se pode ensinar e transmitir*, que é penhor de um infalível magistério da Igreja e se salva de uma sofistica por procurar, ainda que do relativo, a absoluta estruturação. Transmuta-se para a relação do absoluto, ou seja, fazendo com que da conjugação entre o conhecimento da exterioridade e o conhecimento de si próprio se estabeleçam as correlações que determinem graus não arbitrários, mas de uma perfeita ordenação²¹.

É, porém, certo que a plena doutrina cristã como inteligência da fé não constitui uma sabedoria divina, mas o rigoroso ensinamento útil do símbolo da fé, que conduzirá a uma possibilidade de aplicação na vida moral e no desenvolvimento espiritual do homem. É também certo que a doutrina, como uma *representação mental*, é menos a directa inteligência vivencial, do que a sua paráfrase tantas vezes dolorosamente longínqua, como reconhece Santo Agostinho²².

²⁰ Ainda *De mag.* XI, 38; *De doc. christ.* I, 2, 2; IV, 13, 29... cf. J.M.LE BLOND, *Les conversions de S.Aug.*, pp. 277 e segs.: “Allégorie”; R.A.MARKUS, “«Imago» and «similitudo» in Augustine”, in: *Rev. Ét. Aug.* X, 2-3 (1964), pp. 125-143. Ainda, F.CAYRÉ, *La contemplation augustinienne, Principes de Spiritualité et de théologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 173 e segs.; e J.PÉPIN, *Mythe et Allégorie- Les origines grecques et les contrefaçons judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, pp. 311 e segs. Quanto ao cepticismo dos Académicos a propósito também da inefabilidade do Princípio supremo, cf. *Contr. Acad.*, III, 18, 40...; cf. H.TARRANT, *Scepticism or Platonism? - The philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, London/N.Y., ..., Camb. Univ. Pr., 1985, pp. 53 e segs..

²¹ Cf. *De civ. Dei.* 15, 22: “Unde mihi uidetur quod definitio et uera uirtutis, ordo est amoris”. (sublinhado nosso); *De doct. Christ.* I, 27: “Ille autem iuste et sancte uiuit, qui rerum integer aestimator est; id est autem qui ordinatam dilectionem habet, (...)”. Cf. Francisco LETIZIA, “Ordo dux ad Deum - La idea de orden en la ontología y ética agustinianas”, in: *Augustinus*, XXVIII, (1983), pp. 385-390; e *vide infra*, ns. 154, 172.

²² Cf. *Confess.* VIII, 5, 10 e segs; VIII, 10, 23: “ecce duae naturae, una bona hac ducit, altera mala...”; “(...) ego autem dico ambas malas, ...”; VIII, 11, 25-26... Cp. com S.PAULO, *Rom.*, 7: 15. Cf. G.BOUISSON, “La vie du style: un tableau dramatique. Note complémentaire”, in: *Les Confessions*, “Oeuvres de S.Aug.” Bibl. Augustinienne, t. 14, pp.

De facto, ecoando a lição de S. Paulo encontra-se neste pensador o drama entre aquilo que ele vive e a doutrina que professa, manifestando até ao paroxismo como a dimensão da vontade humana sem o concurso da Graça divina estaria impossibilitada da realização unitiva e do aperfeiçoamento do homem²³. A doutrina, se não for informada por este voluntarismo e dimensionada na vivência da Graça, redonda na retórica, na ênfase do verbo tantas vezes do belo estilo de Santo Agostinho, e a que este não terá sido alheio, quando retoma mais a atitude professoral do que a sinceridade do filósofo orante²⁴.

A experiência do que se poderia considerar uma metafísica deverá ser rebatida na dimensão psicológica, para que, menos pelo crédito dado a um investimento imaginário e mitopoiético, genial embora, e outrossim, por uma *memória purgativa*, se consciencialize aquilo que é na inteligibilidade sumamente real que transcende o plano psicológico e por isso não se entende e se pode justamente medir por esse ‘não-entender’, e assim entender²⁵.

Deste modo, pode afirmar-se que, a despeito das veleidades de uma contemplação neo-platonizante na juventude, ou de um realismo da síntese predominantemente justificativa e histórica, cumprindo a memória uma função de *expectatio*, e apontando-se para a síntese do futuro como em

543-546. Sobre esta economia na contemplação agostiniana, cf. F.CAYRÉ, *La contemplation agustinienne*, pp. 163 e segs..

²³ Cf. ainda P.CAYRÉ, *Ibid.*, pp. 268-269: “Le De Trinitate dans sa II^e Partie, relèvera plutôt la puissance parfaite de cette sagesse, qui restaure en l’âme docile l’image de Dieu dégradée par le péché. Ce redressement, qui parchève l’effort moral décrit plus haut, est aussi à sa manière une pénétration spirituelle de l’homme par Dieu, (...)” Cf. também M.SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927; E.GILSON, *Intr. à l’étude de S.Aug.*, pp. 286 e segs.

²⁴ Cf. *De Doctr. Christ.*, IV, 11, 26; M.J.BARRY, *St. Augustine, the orator*, Washington, 1924; M.PONTET, *L’exégèse de Saint Augustin prédicateur*, Paris, 1945; M.COMEAU, *La rhétorique de Saint Augustin d’après les Tractatus in Jo.*, Paris, 1930; P.COURCELLE, *Recherches...*, pp. 49 e segs..

²⁵ Cf. *De ord.*, II, 16, 44: “(...) de summo illo Deo, quio scitur melius nesciendo, (...)” (sublinhado nosso); *De Trin.* VIII, 2, 3; cf. V.LOSSKY, “Les éléments de «théologie négative» chez Saint Augustin”, in: *Augustinus Magister*, I, (1954), pp. 575-81. Quanto à *memória purgativa*, cf. J.-M.LE BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, pp. 151 e segs. e 181 e segs. *Vide supra*, ns. 18, 19 e *infra*, n. 44 ... A recordação do presente corresponde já a uma atenção ao essencial: o entendimento é, então, pela negativa, *per nubem*, ou paradoxal. “Avec ses “salles immenses”, ses “recoins secrets, ineffables”, ses “détours abstrus”, la mémoire se manifeste comme inépuisable, on n’en touche pas le fond, on ne peut tirer au clair toutes ses structures”. (J.-M.LE BLOND, *op. cit.*, p. 181); cf. *Confess.* X, 10, 17.

“A Cidade de Deus”, — se encontra uma *memória reminiscente do essencial* que caracteriza o pensamento pela temporalização rítmica e pela função adequadamente vivencial e espiritual para o aperfeiçoamento do homem²⁶.

Não cabendo ainda aqui sequer a referência que explicita o carácter trinitarista da psicologia agostiniana, certo é que a função da memória nessa economia cumpre a função mediadora, dando ao porte dos ensinamentos doutrinários de Santo Agostinho a radicação numa maior amplitude de um ensinamento real, fazendo da sua síntese apenas o *speculum* fragmentado de uma estrutura sapiencial que assim se medita no mais íntimo²⁷. A preocupação com a oração, a impressão causada pela vida eremítica e ascética, os continuados chamamentos para a vida de abstinência, para a perfeita castidade eclesiástica e, numa palavra, para toda a doutrina de vida espiritual agostiniana, são sintomáticas desta via de interioridade que suspeita de um de outro modo a sabedoria ἐν μυστηρίῳ de que falava S. Paulo²⁸.

²⁶ Cf. *infra*, n. 44. V. *De civ. Dei*, VII, 7 ...; cf. M. MOREAU, “Mémoire et durée” in: *Rev. Ét. August.* I, 1-4 (1955), p. 246: “Elle [la mémoire] permet à la fois la “souvenance” et la prévoyance” (...); La “mémoire” est une puissance spirituelle qui étend à sa mesure et hausse à son niveau les images dans la durée de l’âme. Elle est une force qui arrête de cours du temps, le stabilise; (...)”. Vide ainda J.-M. LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, pp. 192-195.

²⁷ Vide: *De Trin.* XV, 8, 14: “in speculo nisi imago non cernitur”. Cf. M. SCHMAUS *Die Psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, ed. cit.; R. TREMBLAY, “La théorie psychologique de la Trinité chez S.A.”, in: *Ét et Recherches - Cahiers de Théol. et de Philos.*, 8, Paris (1952), pp. 83-109. Ainda R. A. MARKUS, “«Imago» et «similitudo» in Augustinus”, in: *Rev. Ét. Augustin* 11 (1964), pp. 125-143.

Segundo A. GARDEIL (*La structure de l’âme et l’expérience mystique*, t. I, pp. 50 e segs. e pp. 77 e segs.) à tríade *mens, notitia, amor*, complementa-se a *memoria, intelligentia, uoluntas* (cf. *De Trin.* XV...) e a *memória* tem um papel *mediativo* entre a primeira e a segunda tríades, bem assim como na própria estrutura triádica: é a mediação ‘afectiva’ e ‘cognoscitiva’. Cf. *infra*, n. 44. Vide ainda P. HADOT, “L’image de la Trinité dans l’âme chez Victorinus et chez S. Augustin”, in: *Studia Patristica*, VI (1962), pp. 409-442; Mary T. CLARK, “A Neoplatonic Commentary on the Christian Trinity: Marius Victorinus”, in: D. J. O’MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk (Virginia), Intern. Society for Neoplatonic Studies, 1982, pp. 24-33.

²⁸ Cf. 1 Cor, 2: 7: ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ; *Confess.* VIII, 6, 14 e segs; *De moribus Eccles. Cathol.*, I, 3, 4 e segs.; *De opere monachorum*; *Epist.* 221; cf. P. MONCEAUX, “St. Augustin et St. Antoine. Contribution à l’étude du monachisme”, in: *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma, 1931, pp. 61-89; A. NYGREN, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations*, 3 ts. Paris, Aubier, 1952, pp. 130, e F. CAYRÉ, *La contemplation agostinienne. Principes de spiritualité et de Théologie*, ed. cit.; *Id. Les sources de l’amour divin*, Paris, 1933.

O atractivo pelas doutrinas maniqueias e a correlativa decepção, a que não parece alheio mesmo certo despeito pelo facto de não ter sido considerado um dos iniciados nesses mistérios, bem como o entusiasmo pela filosofia neo-platónica e os ensaios, ainda que frustrados, porventura, de um êxtase indutivo, serviram por certo de antecedentes para um mais renovado apreço pela via da *contemplação cristã*²⁹. E não seria apenas a interioridade como polo catalisador dessa outra sabedoria paulina que Santo Agostinho contrastava com os livros platónicos, mas, sobretudo, o sentido beatífico dos dons mais completos da via de oração e de realização espiritual³⁰.

Se o périplo da doutrina do Bispo de Hipona se havia de reger ainda em larga medida pelos modelos retóricos de Varrão e de Cícero, e pelo exemplo para si próprio paradigmático da oratória ambrosiana, se haveria mesmo de constituir a sapiência cristã como um sistema ordenado das disciplinas teóricas e práticas, que haveriam de informar a tradição patrística ocidental pela primordial importância dessa sua síntese — é, porém, no detalhe das suas atitudes vívidas, nos encontros pessoais, e mormente com sua mãe, que se demarcará, não apenas como uma *interioridade* doutrinada, mas *experimentada*, aquela via de realização integral do homem³¹. A própria conversão cristã que culmina numa série de “conversões” e, por seu turno, se pode articular em vários momentos, tem de seu a ambiguidade do modo como é, por um lado, referida ainda co-

²⁹ Cf. *Confess.* VII, 6, 7; Dom BUTLER, *Western Mysticism*, London, Constable & Co., 1927, p. 56, que pensa a linguagem de Sto Agostinho como significativa da *percepção intelectual* de uma verdade filosófica e não propriamente de uma experiência mística. Cf. também René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome, Pr. Univ. Grégorienne, 19672, pp. 289 e segs.. Quanto à “conversão” ao maniqueísmo e posterior decepção, cf. J.-M. LEBLOND, *Les conversions de S. Aug.*, pp. 96-99. (*Confess.* V, 3 e segs.).

³⁰ Cf. *Confess.* VII, 20, 26: “Sed tunc lectis Platoniorum illis libris (...)”, cf. Ch. BOYER, *Christianisme et Neoplatonisme*, pp. 111 e segs.; P. HERY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, Nauwelaerts, 1934, cap.s 3-4; P. HADOT, “Citations de Porphyre chez Saint Augustin”, in: *Rev. des Ét. Augustin.*, 6 (1960), pp. 205-244; Richard SORABJI, *Time, Creation and the Continuum - Theories in Antiquity and the early middle ages*, London, Duckworth, 1983, pp. 163 e segs.. Quanto à doutrina da oração em S.to Agostinho cf. *Epist ad Probam* (CXXX).

³¹ Cf. F. CAYRÉ, *Initiation à la philos. de S. Augustin*, Paris, Ét. Augustinien. / Desclée de Brouwer, 1947, pp. 83 e segs.; vide ainda Goulven MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, Ét. Augustin. 1974, pp. 323 e segs.; H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, 1967; e J. LECLERCQ, *L'amour des lettres chrétiennes et le désir de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1957. Quanto àquela intimidade espiritual e experiencial, cf. *Confess.* IX, 10, 26 e segs.

mo testemunho no quadro de uma apologetica das “Confissões” e, por outro lado, no reconhecimento humilde de quanto o próprio Santo Agostinho declara estar ainda longe de uma compreensão vivida do essencial da mediação crística³².

É, aliás, interessante registar como a sua via de abordagem de um ensinamento cristão supõe a conversão intelectual e segue mais de perto as “Epístolas” paulinas no cristocentrismo cósmico, do que na sensibilidade primordialmente histórica à narrativa do Jesus evangélico³³. Ainda aqui é da sua preferência e absolutamente central a reflexão sobre o ‘Prólogo’ joanino, no ensinamento sobre o Verbo, que Santo Agostinho supõe poder aproximar da tradição platónica³⁴.

A este timbre da sua alma neste percurso intelectual não terá ainda sido alheia a influência dos maniqueus a sugerir-lhe uma impenetrabilidade nas categorias hebraicas do Antigo Testamento que então considerava, como aqueles, como um conjunto de histórias ficcionais, quer desprovidas de beleza literária, quer de plausibilidade real³⁵. Perante o quadro da gnose,

³² Vide posição de P. ALFARIC, *op. cit. supra*, n. 12 e análise em Ch. BOYER, art. “Augustin (saint)”, in: *Dict. de Spirit.*, t. I, cols. 1101 e segs.; vide também Agostino TRAPÉ, art. “Agostino Aurelio”, in: *Biblioteca Sanctorum*, T. I, cols. 428-596, sobretudo cols. 441 e segs.; e, sobretudo J.-M.-LE BLOND, *Les conversions de S. Aug.*, ed. cit. Cf. *Confess.*, VII, 19, 25: “Ego uero aliud putabam tantumque sentiebam de domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiae uiro, (...); quid autem sacramenti haberet uerbum caro factum, ne suspicari quidem poteram”. Cf. A. SOLIGNAC, “La christologie d’Augustin au temps de sa conversion” - Note complémentaire a “Les Confessions”, in: “Oeuvres de St. Augustin”, t. 14, ed. “Bibl. Augustin.”, pp. 693 e segs..

³³ Cf. *Confess.* VII, 21, 27: “Itaque audissimè arripui uenerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum, (...)”; “(...) quia, etsi condelectur homo legi dei secundum interiorem hominem (...)”. Cf. Marc LODS, “La personne du Christ dans la “conversion” de Saint Augustin”, in: *Recherches Augustiniennes*, XI (1978), pp. 3-34, (sobretudo p. 12 e segs.); veja-se ainda a importante tese de G. RÉMY, *Le Christ Médiateur dans l’Oeuvre de Saint Augustin* (Thèse: Strasbourg, 1977), Lille/Paris, Atelier rep. des thèses Univ. Lille III/Diffusion Libr. Honore Champion, 1979, 2 ts. (sobretudo, t. I, pp. 320 e segs.).

³⁴ Cf. *Confess.* VII, 18, 24: “Uerbum enim tuum, aeterna ueritas, superioribus creaturae tuae (...)” *Ibid.*, 19, 25: “quid autem sacramenti haberet uerbum caro factum, ne suspicari quidem poteram, (...)”. Numerosos são os textos de comentário a S. João, vide, entre outros, *Tract. in Ioh. Euang.* I, 8, e segs.. Ainda *De Trin.* V, 1, 2-3... P. COURCELLE, *Recherches...*, pp. 168 e segs.: “Simplicien et la confrontation des «Ennéades» avec le Prologue johannique”; M. COMEAU, “Le Christ chemin et terme de l’ascension spirituelle d’après saint Augustin”, in: *Recherches Sciences Religieuses* (1951-52), pp. 80-89; P.-T. CAMELOT, “À l’Éternel par le temporel”, in: *Rev. Ét. August.* (1956), pp. 163-172.

³⁵ *De utilit. credendi*, I, 2. Cf. Ch. BOYER, art. “Augustin (saint)”, in: *Dict. de Spirit.*, t. I, col. 1102: “(...) il [St. Augustin] se met à lire la Bible. Mais la vanité de notre philosophie

quer maniqueia, quer neo-platônica, haveria a resistência ao histórico e ao incarnacional que há-de constituir, como o reconhece Santo Agostinho, o ponto fulcral de uma diversa atitude e de uma outra via de compreensão e vivência de fé na tradição cristã³⁶.

Sabe-se até que para a docência e, depois, para a minuciosa exegese e comentários dos textos bíblicos do Antigo Testamento, recorreu várias vezes ao auxílio dos judeus, interessando-se também pela realidade histórica destes e entendendo já no plano económico da “Cidade de Deus” como que o testemunho, pela negativa, da verdade histórica da Revelação cristã³⁷.

Quer isto dizer que as categorias mentais do método de pensamento agostiniano são tipicamente greco-latinas, e poder-se-ia mesmo dizer romanas pelo predomínio practicista, apologético e combativo do seu génio, pela controvérsia e pela diatribe, fazendo mais da própria vida uma luta pela inteligência que vitoriosa se traduz em *autoridade*, do que fazendo da inteligência uma forma de realização da vida que, como tal, absorva tal inteligência³⁸. A leitura helenizada dos grandes tópicos da tradição teológica

ne se plaît dans ce livre, ni à la forme si peu élégante du texte, ni aux prodiges et aux mystères qui en constituent le fond”. Cf. P.COURCELLE, *Recherches...*, pp. 60 e segs.

³⁶ É também a diferente solução cristã para o problema do mal. cf. *infra*, ns. 170 e segs. e *Confess.* VII, 3, 4 e segs. *Vide: Confess.* III, 6, 10 e 7, 12: “Nesciebam enim aliud, uere quod est, et quasi acutule mouebat, ut suffragarer stultis deceptoribus, (...)” Sobre a perspectiva histórica revelacional, cf. R.SCHMIDT, “*Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte*”, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, (1955-56), pp. 288-317; P.ARCHAMBAULT, “The Ages of Man and the Ages of the World. A Story of two Traditions”, in: *Rev. Ét. August.*, 12 (1966), pp. 203-206, e *vide infra*, ns. 76 e segs.. Cf. Jean GUITTON, *Le temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1971⁴, pp. 366 e segs..

³⁷ Cf. Jesús ALVAREZ, “San Agustín y los judíos de su tiempo”, in: *Augustinus*, XVII (1972), pp. 155-164 e *vide De Serm. Domine in monte*, I, 9, 23; *Epist.*, LXXI, 2, 4; *Tract. in Ion. Eu.*, CXVII, 2... Quanto à polémica anti-judaica de Santo Agostinho, e à sua tese de que os judeus testemunham pela sua sobrevivência e, pela negativa, a verdade histórica da Revelação cristica (cf. *Enar. in Prol.* LVI, 9; *Sermo*, CXCIX, 2...), e ulteriores aproveitamentos no antisemitismo sistemático do Cristianismo medieval. Cf. B.BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischenchristlichen Beziehungen in der ersten Jahrhunderten*, Bale; “Beiträge zur Geschichtsw.”, t. XXV. 1946; Id., “Augustin et les Juifs - Augustin et le judaïsme”, in: *Recherches Augustiniennes*, I (1958), pp. 225-241; e veja-se Jules ISAAC, *Genèse de l'Antisémitisme - Essai historique*, Paris, Calmann-Lévy, 1956, red. 1985, pp. 163-169.

³⁸ O temperamento apaixonado de S.to Agostinho condu-lo a grandes “conversões” seguidas normalmente de intensas polémicas contra anteriores suposições intelectuais ou de vida. (Contra o Maniqueísmo, o donatismo, o pelagianismo, o neoplatonismo, o

cristã e da própria exegese bíblica deixa a referência judaica do ensinamento cristão e retoma a partir de S. Paulo a catolicidade que já se encontrava interpretada de modo helénico em S. Basílio, em S. Gregório de Nissa e em S. Gregório de Nazianze, entre outros³⁹.

Há assim, por um lado, o sentimento do irredutível a um intelectualismo em grande parte traduzido no tom emocional das páginas comovidas da oração agostiniana, por outro lado, a persistência de um modelo cultural e o entusiasmo ávido das categorias intelectuais de uma procura da verdade, de um optimismo racional que vem colorir esse voluntarismo de fundo⁴⁰. Mas, na dinâmica e na complementaridade destas duas ordens, existe ainda uma outra dimensão que transfigura toda a devoção e todo o conhecimento agostiniano: trata-se da *ordem da Graça*⁴¹. É nesta perspectiva espiritual que, o que era inteligência orgulhosa e cega, conduzindo forçosamente ao fracasso, se transforma numa outra inteligência como dom espiritual; e é

priscilianismo,...). Veja-se todo o clima das “Confissões”, e mesmo das *Retractationes*. Cf. P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920; J. BURNAY, “The *Retractationes* of Saint Augustin: Self-Criticism or Apologia?”, in: *Augustinus Magister*, I (1954), pp. 85 e segs.; Tal como no voluntarismo da pedagogia de S. Paulo, S.to Agostinho exprime o sentido da autoridade, também aprendido com o magistério de S.to Ambrósio que muito o impressionara. Não era só a força retórica, ou a virtude racional, mas o próprio sentido da *auctoritas* ligada com o seu munus episcopal. Cf. *De mor eccl.*, I, 2, 3: “(...) *rationem praece dat auctoritas*”. (sublinhado nosso). Cf. P. COURCELLE, *Recherches...*, pp. 93 e segs..

³⁹ Cf. F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, pp. 61 e segs.: “Les sources historiques de la philosophie augustinienne”; cf. ainda Claude TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne-Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961 (vide também pp. 707 e segs.); Id., *Introduction à la Théologie Chrétienne*, Paris, Seuil, 1974 (sobretudo, pp. 428 e segs.: As categorias helénico-latinas do pensamento de S.to Agostinho sobre a Trindade); e, quanto às *categorias hebraicas* em contraste com a evolução do pensamento helenizante (mesmo no Cristianismo), cf. Id., *Essai sur la pensée hebraïque*, Paris, Cerf, 1962. Vide também Maria Cândida PACHECO, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*. Braga, Fac. de Filos. de Braga, 1983; Id., *Ratio e Sapientia - Ensaios de Filosofia Medieval*, Porto, Liv. Civilização, 1985, pp. 7 e segs.; e ainda e sempre H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, reed. 1949.

⁴⁰ Cf. Ragner HOLTE, *Béatitude et Sagesse, Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris/Worcester (Mass.), Ét. Augustin./Augustinian St., 1962, pp. 283 e segs.: “Amour et volonté”.

⁴¹ Cf. Charles BAUMGARTNER, art “Grace”, in: *Diction. de Spirit.*, t. VI, cols. 721 e segs.; A. GARDEIL, art. “Dons du Saint-Esprit”, in: *Dict. de Théol. Cathol.*, III, cols. 1763 e segs.; vide ainda TRINDADE SALGUEIRO, *La doctrine de Saint Augustin sur la Grâce, d'après l'Ad Simplic.*, Coimbra, Univ. C., 1925; F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, Desclée, 1951.

também assim que o que era a fê simples, ou mais uma crença, se transfigura na eminência de um efectivo Dom⁴².

É claro que aqui não é apenas a Incarnação do Verbo o elemento decisivo, mas o carácter sacramental da Graça, o sentido não apenas histórico ou projectivo, mas rigoroso e realizante da Graça, num plano que interpela sem suprimir, todavia permitindo deles uma visão mais completa, os outros planos da realidade. Santo Agostinho, Doutor da Graça, vai permitir que a sua doutrina seja maleável e transite assim do natural ao sobrenatural, numa doutrina de correlações e de correspondências que não estará apenas na base do exemplarismo da Escolástica, mas na própria averiguação da escala de níveis de consciência e de realização real⁴³.

Afinal, Santo Agostinho, como todo o homem, busca a verdade e anseia por um encontro não redutor da mesma, duvidando, porventura, ou admitindo apenas a título excepcional a imediatez de uma experiência mística e preferindo, segundo a justa prudência do *rector*, ou do professor de filosofia, posto que de filosofia cristã, a pedagogia gradual, o ensinamento por partes, não apenas modelar do básico magistério ascético da Igreja, mas ainda de um particular *exercício da memória* como sede fundamental do *conhecimento de si e do reconhecimento do para além de si*⁴⁴.

Um ensinamento de graus suporia, não tanto vários níveis de docência, mas a própria unidade de uma *consciência que compreenda o diverso* e o estabeleça na progressiva evocação da memória que tudo contém.

⁴² Vide, *Confess.* VII, 20, 26...; cf. numerosos textos do chamado, por excelência, 'Doutor da Graça': *De natura et gratia contra Pel.*; *De gratia Christi et peccato originali*; *De gratia et libero arbitrio*; *De corruptione et gratia*; *De praedestinatione sanctorum*...

⁴³ É, afinal, a graduação sapiencial da síntese do caminho cristão: cf. F.CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, Paris/Tourmai/Rome, Desclée, 1953, t. I, pp. 740 e segs. (St. Augustin: "Les Trois Sagesse"...). Quanto ao sentido dinâmico do conceito de "natureza" cf. F.-J.THONNARD, "La notion de "nature" chez Saint Augustin - Ses progrès dans la polémique anti-pélagienne", in: *Rev. des Ét. Augustiniennes*, XI, 3-4 (1965), pp. 239-265; e para a 'onto-teologia' agostiniana, cf. Dominique DUBARLE, O.P. "Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin", in: *Recherches Augustiniennes*, XVI (1981), pp. 197-288; ZUM BRUNN, "La sémantique augustinienne de l'«essence»", in: *Recherches Augustiniennes*, VI, (1969), pp. 3-102.

⁴⁴ Veja-se o papel decisivo da memória nessa pedagogia espiritual no *De Trinitate*. Cf. *De Trin.* XIV, 10, 13 e segs. Vide ainda VIII, 2, 3. Esta pedagogia supõe ainda a consciência aporética da experiência do tempo (*Confess.*, XI, 26, 33...). Cf. Paul RICOEUR, *Temps et Récit*, Paris, Du Seuil, 1983, t. I, pp. 34 e segs.; cf. ainda LOPE CILLERUELO, "Por qué "memoria Dei"?", in: *Rev. des Ét. Aug.*, X-4 (1964), pp. 289-294; T.RODRÍGUEZ NEIRA, "Memoria y conocimiento en San Agustín", in: *Augustinus*, XVIII (1973), pp. 251-3.

É deste modo que a experiência pensante em Santo Agostinho se traduz numa lição de clareza, de moderação e de indicativos que, inclusivamente no seu fragmentário, resta a ser praticada e completada, que seja numa sabedoria neoplatônica, pois no plano extraordinário encetado pela Graça e Revelação cristã, Santo Agostinho mostra ainda a sua aplicabilidade.

2. Do ensinamento escalonar e da diferenciação de consciência

Em 388, um ano após a sua conversão, Santo Agostinho redige em Roma o *De quantitate animae*, preocupando-se nesta obra, como virá a reconhecer nas *Retractationes*, com as “numerosas questões relativas à alma”, aliás na sequência dos temas já desenvolvidos nos “Solilóquios” e no *De immortalitate animae*⁴⁵. Porém, como ainda o Santo reconhece nas *Retractationes*, o que deu título a esta investigação foi o tema de que a alma não tem quantidade corpórea, tendo no entanto magnitude⁴⁶.

A despeito da estranheza que Santo Agostinho parece sentir e justificar a propósito do título, o qual tem também suscitado idêntica surpresa e tentativas de interpretação no sentido não quantificacional, mas de magnitude, como grandeza qualitativa e magnificência ou *magnanimidade* (interpretação esta que, como se verá, se reputa errônea) — a questão da *medida da alma* está directamente ligada com a experiência do pensamento, dos seus diferentes ritmos e níveis⁴⁷. A epistemologia psicológica agosti-

⁴⁵ Cf. *Retract.* I, 8 (7), 1: “In eadem urbe (Roma) scripsi dialogum in quo de anima multa quaeruntur ac disseruntur (...)”. Cf. *Solil.*, I, 2, 7 e segs.; *De immort. an.*. Quanto à data refiram-se as dúvidas de P. de LABRIOLLE (“Introd.” a *De quant. an.*, in: ed. “Oeuvres de S. Aug.” da Bibliothèq. Aug., t. V, pp. 221) que indica: “vers la fin de 387 ou au début de 388, quelques mois après les deux précédents opuscules (*Solil.* e *De immort. an.*), (...)”.

⁴⁶ Cf. *Retract.* I, 8 (7), 1. “(...) ostenderemus (animam) corporalis quantitatis non esse, et tamen magnum aliquid esse; (...)” (sublinhados nossos). Contra a doutrina fiscalista dos Estóicos, e de acordo com a concepção ‘eidética’ da alma segundo os neo-platónicos, S.to Agostinho perdoa, no entanto, a título pedagógico àqueles que requeiram mesmo uma imagem “material” da alma, (preferível à pura negação do espiritual), cf. *De quant. an.*, IV, 6.

⁴⁷ Cf. *Retract.*, I, 8 (7), 1; *De quant. an.*, III, 4. S.to Agostinho não considera apenas a teoria da sensação nas relações com a alma (*De quant. an.*, XXV, 48); (Vide E. GILSON, *Introd. à la pensée de S. Augustin*, p. 72 e segs.), mas ainda o sentido da geometria e da esquemática de uma imaginação que prova ainda o parentesco da alma com a ordem das

niana vai assim, entre outras questões relacionadas com a natureza, com a condição, com as faculdades da alma, estabelecer uma doutrina de graus que tem a ver com os parâmetros da ordem universal, das harmonias, da musicalidade e do próprio sentido arquetípico de medidas que conduzam do numerado ao numerante, fazendo ascender a alma a Deus como seu princípio⁴⁸.

Antes de se chamar a atenção para alguns destes aspectos contextuais e complementares da doutrina do *De quantitate animae*, importaria deter a atenção no próprio texto, havendo de se reconhecer que, como preocupação mais imediata, Santo Agostinho quer mostrar a natureza espiritual da alma, combatendo as interpretações materialistas e grosseiras da mesma, sobretudo mantidas pelos maniqueístas⁴⁹.

E, embora noutros textos Santo Agostinho se mostre de alguma maneira tolerante quanto a interpretações materialistas do mundo espiritual, entendendo-as como suportes provisórios para uma aproximação que é sempre difícil do conceito puramente espiritual das realidades superiores, no texto acerca da grandeza da alma marcam-se as etapas nítidas de uma diferenciação gradual, do aperfeiçoamento da alma⁵⁰.

Trata-se do capítulo XXXIII em que explicitamente se aborda o tema dos graus de perfeição. O estilo deste texto não faz apelo à linguagem bíblica, só tocada em breves e raras alusões, e parece estruturar-se de acordo com o ritmo de pensamento neoplatónico⁵¹.

grandezas imateriais. (*De quant. an.*, VI, 10 e segs.). De comparar com paralela valorização da imaginação no neo-platonismo: cf. Annick CHARLES, "L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus", in: *Le Néoplatonisme*, pp. 242-248.

⁴⁸ "In quo de anima multa quaeruntur ac discernuntur; id est, unde sit, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data (...)" (*Retract.*, I, 8 (7), 1. Como se nota já no *De ordine*, cuja redacção data de Novembro de 386, só a intuição da ordem e da harmonia pode fazer feliz a alma pela compreensão do plano de Deus: *De ord.*, II, 47.

⁴⁹ Cf. *De quant. an.*, XV, 26 e segs.

⁵⁰ Veja-se Pierre de LABRIOLLE, "Notes Complém." (a *De quant. an.*), in: S.AUGUSTIN, "Dialogues Philosophiques", II, "Bibliothèque Augustin.", t. V, pp. 404 e segs..

⁵¹ Duas citações apenas: Ps. 50: 12; Eccl. 1: 2: cf. *De quant. an.*, XXXIII, 70-76. Sobre este texto fundamental, cf. F.CAYRÉ, A. A., *La contemplation augustinienne - Principes de Spiritualité et de Théologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 19542, pp. 69 e segs.: "Les degrés de la perfection d'après le 'De quantitate animae'", vide também E.PORTALIÉ, art. "(saint) Augustin", in: *Diction. de Théol. cathol.*, t. I, cols. 2442-2443; P.POURRAT, *La spiritualité Chrétienne*, Paris, 1919, t. I, pp. 337-342; A.TRAPÉ e C.SORSOLI, art. "Agustín", in: E.ANCILLI, *Dic. de Esprit.*, pp. 71 e segs.

O que está em causa é o estudo da *vis animae* e da *potentia* da mesma, ou seja, da 'força da alma' na sua 'animação' do corpo e as possibilidades de desenvolvimento da mesma⁵².

Os diferentes graus formam assim uma escala que gradua, desde as virtualidades já realizadas da alma até às potências superiores.

O primeiro grau que é fácil de detectar, é caracterizado por Santo Agostinho como o da vivificação do corpo terreno: "*corpus hoc terrenum adque mortale praesentia sua vivificat*"⁵³. Este grau de vivificação não é ainda específico da alma humana, pois regula apenas os aspectos do metabolismo básico, do crescimento, da geração ou reprodução, ao nível biológico, que é comum com as plantas.

Ao plano desta *alma vegetativa* sobrepõe-se um segundo grau, do *poder da alma sobre os sentidos* ("*quid possit anima in sensibus*")⁵⁴. Neste caso, que já não se aplica em comum à vida vegetal, encontra-se a *alma sensitiva*, ou seja, a força da alma sobre os sentidos, sobre os movimentos dos afectos, que torna comum este plano psíquico com o dos animais.

Alma vegetativa e alma sensitiva são culminadas pela *alma racional* que há-de caracterizar o âmbito específico das funções do psiquismo humano, e que Santo Agostinho caracteriza como um terceiro grau nesta escala de perfeições⁵⁵. Aí se encontra a *memória*, não já associativa, mas evocativa e como uma forma superior de atenção, quer ligada à capacidade técnica das diferentes artes e ofícios, quer das representações mentais, das linguagens, das noções e, inclusivé, da criação e da civilização em geral⁵⁶. Neste grau, que é "*magna haec et omnino humana*", participam, entretanto, os sábios, como os ignorantes, e os bons como os maus⁵⁷.

⁵² "(...) sed hoc mercedis est, quod dum, quid ualeat anima, (...)" (*De quant. an.*, XXXIII, 70).

⁵³ *De quant. an.*, XXXIII, 70.

⁵⁴ *Ibid.*, 71.

⁵⁵ *Ibid.*, 72: "Ergo attollere in tertium gradum, qui jam est homini proprius, (...)".

⁵⁶ *Ibid.*, 72: "(...) et cogita memoriam non consuetudine inolitum, sed animaduersione atque signis commendatarum ac retentorum rerum innumerabilium, tot artes opificium (...)". Vide por oposição a *Ibid.* 71: "(...) quae consuetudinis uis etiam seiunctione rerum ipsarum atque interuallo temporis non discissa, memoria uocatur." (sublinhados nossos). Sobre a memória, cf. *infra*, ns. 44 ...

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 72: "Magna haec et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis". Caracterização, segundo este, do dom do 'fogo divino' do engenho, ou razão, na sua ambiguidade moral: para bem, ou para mal. Cf. *infra*, ns. 60 e 61.

Se a reflexão que Santo Agostinho faz sobre o primeiro grau poderia directamente fazer lembrar as anotações aristotélicas acerca da alma vegetativa, bem como toda uma tradição platónica e estóica que estaria por certo presente no *Hortensius* de Cícero, e que Santo Agostinho teria lido nos *Libri platoniorum*, fosse em Plotino, ou preferentemente em Porfírio⁵⁸, e se análoga doutrina acerca da alma sensitiva, inclusivé nas correlações com o cosmos e os reinos dos diferentes elementos e formas de vida também estava presente na tradição platónica e aristotélica⁵⁹, no que se reporta ao terceiro nível ou grau da alma técnica ou racional, mais propriamente mnemotécnica, parece por demais nítida a presença da concepção que se lê no “Protágoras” de Platão, na avaliação amor al do carácter prometeico da indústria e do engenho humano⁶⁰.

Animal superior, animal racional, semi-deus ou herói, o homem seria um monstro de orgulho, uma totalidade incapaz de ulterior aperfeiçoamento, se não lhe adviesse uma outra dimensão verdadeiramente humanizante, a que no *simile* do “Protágoras” se reporta o dom de Hermes: o “pudor” e a “justiça”, ou, por outras palavras, o advento da consciência moral⁶¹.

⁵⁸ Cf. PLOT, *En.* IV, 7, 2 ... IV, 3, 23 ...; JAMBLICO, *De an.* I, 49, 35, ed. Wachsmuth, 369. 18 e segs.; PORFÍRIO, *Pros Gauron*, I, 1 e segs...; vide PHILIP MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness - Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Hague, M. Nijhoff, 1969; P.FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, ed. cit.. Cf. *De quantit. an.*, XXXIII, 70: “Haec igitur primo, quod cuius animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat (...); alimenta per membra aequaliter, suis cuique reddit, distribui facit.”; cf. *Ibid.*, XXXI, 62 e segs.

⁵⁹ ARIST., *De an.* II, 4 e 5, 415 a 15 e 416 b 33 e segs. sobre as faculdades nutritiva e sensitiva. Cf. Richard SORABJI, “Aristotle on Demarcating the Five Senses” in: J.BARNES, M.SCHOFIELD, R.SORABJI, *Articles on Aristotle - 4. Psychology and Aesthetics*, London, Duckworth, 1979, pp. 76 e segs.; Deborah K.W.MODRAK, *Aristotle - The Power of Perception*, Chicago/London, Univ. Chicago Pr., 1987, pp. 55 e segs.; cf. *De quantit. an.*, XXXIII, 71: “Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur. (...) Nunc quod institueram, istende quae sit vis animae in sensibus (...)”; Cf. *Ibid.*, XXV, 48 e segs.

⁶⁰ Cf. PLATÃO, *Prot.*, 322 a-b; 321 d: “Τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἀνθρώπος ταύτη ἔσχεν τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν (...)”. Sobre o simbolismo vastíssimo deste mito e sua repercussão no pensamento moderno, em especial, cf. Jacqueline DUCHEMIN, *Prométhée-Histoire du Mythe, de ses origines orientales à ses Incarnations modernes*, Paris, Belles Lettres, 1974, pp. 97 e segs..

⁶¹ PLAT., *Prot.*, 322 c: “Ἐμὴν πέμπει ἀγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην...”; Cf. K.RITTER, *Platon*, I, pp. 314 *apud* L.ROBIN, *Lire le Protagore - Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, Paris, Belles - Lettres, 1975, pp.83 e n. Cf. ainda Eugen

Na linguagem de Santo Agostinho este momento, que se poderia fazer equivaler ao da passagem do ritmo da ciência ao de uma sapiência ou sabedoria, fica caracterizado como o da *virtus* ou da alma, já não tanto racional, quanto moral⁶².

Seguindo doutrina comum, neste caso à que os Estóicos e Platônicos tardios tinham bebido na concepção da Moral, tal como Aristóteles a formula, torna-se clara a distinção entre o Bem comum daquelas técnicas ou da própria ciência política na arte civilizacional e aquilo que é a *conversão* ao Bem verdadeiro, a busca de algo mais do que a satisfação e o começo de uma consciência de si⁶³.

Santo Agostinho começa a referência a este quarto grau por uma expressão tipicamente conversiva, à maneira platônica e ao gosto do “Protréptico”: “*suspice igitur atque insili quarto gradui ex quo bonitas incipit, atque omnis vera laudatio. Hinc enim anima se non solum suo si quam universi partem agit, sed ipsi etiam universo corpori audet praeponere...*”⁶⁴. A elevação do olhar e a consideração preferencial da alma em relação ao corpo e ao universo, converte assim a uma desidentificação, a uma des-alienação e a uma des-totalização que é condição para uma unidade mais alta⁶⁵.

O primeiro efeito desta conversão do ‘olhar da alma’ é o de reconhecer a sua impureza, a sua imperfeição, face-a-face a uma perfectibilidade que assim entrevê.⁶⁶ Por isto, este nível é o do *labor* como “*de negotio purgationis*” para que contribui o temor da morte mas, sobretudo, o temor da justiça de Deus: “*vehementer autem formidatur mors in hoc jam gradu...*”⁶⁷.

Assim, e através deste trabalho de observação, a alma adquire o justo discernimento entre a pureza e a impureza, mas Santo Agostinho reco-

FINK, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt, V. Klostermann, 1970, pp. 78 e segs.

⁶² Cf. *De quant. an.*, XXXIII, 73: “Deinde quo magis magisque sentit anima, eo ipso quo proficit, quantum intersit inter puram et contaminatam (...)”.

⁶³ Para esta temática muito ampla, cf. apenas SAMBRÓSIO, *Exameron*, I, 9, 34, quando se remete ao *summum bonum* (cf. PLOTINO, também CÍCERO,...) ao *honestum*. A propósito desta questão do τέλος (*finis bonorum*), cf. R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse*, ed. cit., pp. 63 e segs.

⁶⁴ Cf. *De quant. an.*, XXXIII, 73.

⁶⁵ *Ibid.*, 73: “(...) et inde quo magis se delectat, eo magis sese abstrahere a sordibus, totamque emaculare ac mundissimam reddere et comptissimam.”

⁶⁶ *Vide supra*, n. 1.

⁶⁷ *Ibid.*, 73. Veja-se ainda *ibid.* : “In ipso enim purgationis negotio subest metus mortis saepe non magnus, (...)” É ainda o papel significativo da “meditação da morte” na tradição ascética e platônica.

nhece também que nesta luta entre si e si próprio, nesta busca de uma individuação como pessoa moral, há como que dois pólos que deixariam deserto o homem do encontro desse mesmo discernimento. De facto, diz Santo Agostinho, “nada há de mais difícil do que, por um lado, temer a morte e, por outro lado abster-se das delícias deste mundo, tal como os próprios perigos o reclamam”; quer dizer, consciência dividida entre o que se sabe *dever ser*, inspirando o temor da morte, e o que, entretanto, perante tal horror parece suscitar, ao contrário do que reclamam tais perigos mortais do mundo, a sedução dos seus prazeres como um inebriamento e uma alienação⁶⁸.

É a situação típica do drama paulino retomado vivencialmente por Agostinho, e que exemplifica a situação do homem que já não pode ser feliz no mundo sem o amargor de um arrependimento, nem pode ainda entender as grandezas de uma interioridade que honestamente lhe aparece como a *secura*, num horror a esse vazio interior que lhe faz demandar, ainda que como miragem, a própria miragem⁶⁹.

É aqui que surge a *justiça de Deus* como elemento catalisador deste trabalho árduo, desta passagem pelo deserto, desta inquietude fundamental do homem, pois o olhar que a alma dirige sobre si mesmo é ainda insuficiente e à maneira do mundo. É necessária a *justitia Dei* como adjuvante para que se realize o passo de uma outra série de dimensões do bem interior e superior da alma⁷⁰.

Confessa Santo Agostinho: “*tanta est anima...*” no optimismo de uma grandeza de uma alma tão grande que, ajudada pela justiça de Deus, ascenda pelo caminho recto à compreensão da ordem de todas as coisas a nível da sua criação⁷¹. É a passagem da ciência falível a uma ciência correcta, a uma razão certa que, assim justificada por Deus, permite ver que todas as coisas são ordenadas do melhor modo possível⁷².

Este passo, como se verá, é fundamental e corresponde ao da decisão essencial da *opção* por Deus, isto é, pelo sumo Bem que aparece como Fim

⁶⁸ “Nihil autem difficilius quam et metuere mortem, et ab illecebris hujus mundi, sicut pericula ipsa postulant, temperare” (*De quant. an.*, XXXIII, 73).

⁶⁹ Cf. *supra*, ns. 63, 64.

⁷⁰ “[justitia summi et ueri Dei] (...) qua etiam factum est, ut non modo sint omnia, sed ita sint, ut omnino melius esse non possint.” (*De quant. an.*, XXXIII, 73).

⁷¹ “Tanta est tamen anima, ut etiam hoc possit adiuvante sane iustitia summi et ueri Dei (...)” (*De quant. an.*, XXXIII, 73)

⁷² *Ibid.* e vide também *De ord.* I, 4, 14 e segs..

supremo⁷³. Seria quase supérfluo lembrar a influência do *De finibus* e do *De officiis* como modelos da reflexão moral na tradição ciceroniana e em geral estoíca, e o próprio valor de uma proptréptica dirigida à vida feliz⁷⁴. Por outro lado, parece indispensável assinalar neste passo o momento decisivo em que, à ordem dialéctica dos esforços da natureza humana e à prática da virtude, advém um ultradimensionamento dessa natureza que mais tarde se entenderá como o plano do sobrenatural, fazendo das virtudes básicas uma transfiguração, ou fazendo com que o desejo e a escolha fundamental encontre a vontade que a eleve a uma sua realização, já não meramente habitual, mas gratuita⁷⁵.

Na economia dos diferentes graus aqui referidos este *quarto grau* é como que o *hiato* entre os três primeiros e o quinto, pois não se caracteriza tanto pela positiva, quanto pelo carácter negativo de uma *mudança acentuada*, e por certo diferente, dentro da escala. Trata-se de um momento negativo, porque purgativo, não apenas do terceiro, mas de todos os anteriores, sintetizando-os deste modo e como que duplicando-os na simetria superior do quinto, sexto e sétimo, a que Santo Agostinho vai de seguida referir-se.

Enquanto para os primeiros níveis se encontra a correlação, de acordo com a teologia cósmica neoplatónica, com os diferentes elementos e reinos da vida vegetal, animal e humana⁷⁶, o plano correlato deste quarto grau da *alma moral*, parece poder identificar-se, ainda no simbolismo agostiniano, em correlação com o mundo dos “*daímones*”, mundo das criaturas intermediárias, das fixações morais, porventura mais negativas das sedutoras expectativas de ascensão espiritual inconsequentes —, enfim, o ‘mundo dos ares’ povoados de tentações, não fora a justiça de Deus a permitir o caminho recto e seguro⁷⁷.

⁷³ Cf. *De beata vita*, 35. Veja-se o estudo de R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la Philosophie ancienne*, pp. 193 e segs.,

⁷⁴ Cf. R. HOLTE, *op. cit.*, pp. 18 e segs.; *De beata vita*, I, 4 ... Sobre a importância do *Hortensius*, cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958.

⁷⁵ Cf. *supra*, n. 70.

⁷⁶ Cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambrois Exam., I, 1-4)*, Paris, P.U.F., 1964, pp. 418 e segs.; ainda P. FESTUGIÈRE, O.P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II: *Le Dieu Cosmique*, Paris, Gabalda, 1949; Belles Lettres, 1981, reed., pp. 410 e segs..

⁷⁷ Cf. J. PÉPIN, *op. cit.*; Peter BROWN, *The making of Late Antiquity*, Harvard, Harv. Univ. Pr., 1978, trad. franc. “Genèse de l'Antiquité tardive”, Paris, Gallimard, 1983, pp. 21 e segs., sobretudo pp. 25 *et passim*.

Mas, uma vez purificada a alma e ultrapassados os seus temores, atinge-se o *quinto grau* que Santo Agostinho caracteriza como o da *purificação* já conseguida, ou o da manutenção desse estado de beatitude. “Uma coisa é tornar-se puro, outra possuir-se e manter-se a pureza”⁷⁸. Se o quarto grau representava a dimensão intermediária descristalizante das situações anteriores: físicas, emocionais, intelectivas e passionais, é neste quinto grau que *se cristaliza o conhecimento* de quanto é ela mesma: “*in hoc gradu omnifarum concipit quanta sit*”⁷⁹.

É neste quinto grau que se atinge o pleno conhecimento de si e daí se pode elevar, já de modo certo iluminativo, o olhar para a fonte da verdade⁸⁰.

Se pelo quinto grau o homem atinge o seu *coração*, o cerne da sua própria individualidade, ele antevê também por essa iluminação do sentimento, quanto se distancia da fonte misteriosa e da causa suprema de si próprio, e quanto ainda o mundo e a vida, os graus do ser e o seu número, contribuem para a ordem universal de todas as coisas. Há já aqui como que uma *ciência do coração* tão distinta da ciência discursiva e técnica na construção meramente exterior dos bens e dos males da civilização⁸¹. Aqui, a ciência não é cega, mas vem iluminada, porque *não do inteligido*, como reflexão e pensamento segundo, *mas do inteligível* e, por conseguinte, pensamento ou *inteligência activa*⁸².

Porém, a passagem da contemplação da verdade para este olhar mais alto que é como a sua sensibilidade, o seu desejo de ser no sentido mais perfeito, concede à alma um sexto grau. Nele o pensamento humano está já completamente fixo em Deus, e recebe um *spiritus rectus*, graças ao que faz com que a alma não se possa desviar nem errar na procura da verdade⁸³. Aqui se encontra como que a transposição do segundo grau da *alma sensi-*

⁷⁸ Cf. *De quant. an.*, XXXIII, 74: “Est ergo iste quintus gradus: aliud est enim efficere, aliud tenere puritatem; (...) (sublinhado nosso).”

⁷⁹ Cf. *De quant. an.*, XXXIII, 74.

⁸⁰ *Ibid.*, 74: “ (...) quod cum conceperit, tunc uero ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est, in ipsam contemplationem ueritatis, (...)”.

⁸¹ *Ibid.*, 75: “Quod qui prius uolunt facere quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reverberantur ueritatis, ut non solum nihil boni, sed etiam mali plurimum in ea putent esse, (...)”.

⁸² Recorde-se a referência que S.to Agostinho faz ao Salmista: “Cor mundum crea in me, Deus, et Spiritum rectum innoua in uisceribus mei” (“Ps L, 12) (*De quant. an.*, XXIII, 75).

⁸³ *Spiritus rectus* que mantém a alma na recta inteligência da verdade: “quo fit ut anima in ueritate quaerenda deuiare atque errare non possit.” (*De quant. an.* XXXIII, 75).

tiva e emocional numa outra *alma superior* que é a *alma dos sentimentos*, da “pureza do coração”, já não susceptível de negatividade ou de pecado, tal como no grau anterior se encontrava como que a transposição da *alma vegetativa*, isto é, da vida, numa dimensão superior que é a da *consciência de si*, ou da autonomia moral⁸⁴.

Mas a grandeza da alma exprime-se ainda pela visão suprema: “*visione adque contemplatione ueritatis qui septimus adque ultimus animae gradus est*”⁸⁵. Aí, já não se encontra tanto o conhecimento afectivo superior, essa inteligência e sentimento do amor de Deus, quanto uma intelecção de si mesmo amorosa, ou seja, plenamente beata⁸⁶. É a beatitude que culmina a sapiência, ou que faz dela a síntese de todos os graus anteriores, pois, como reconhece Santo Agostinho, não é propriamente um grau, mas aquela dimensão a que todos os graus conduzem: “*neque jam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus peruenitur*”⁸⁷.

Quase indizível, este plano de beatitude suprema deveria encontrar o paralelo de uma analogia superior com o terceiro grau, o da alma racional,

⁸⁴ Neste sexto grau, já estabelecida a consciência de si, o conhecimento torna-se impecável. Já não é a situação do “poder não pecar” na condição adâmica, nem do “poder pecar” na sua finitude habitual contraída pelo pecado, mas um “não poder pecar”: “(...) ut anima in ueritate quaerenda *deuiare atque errare non possit*” (sublinhado nosso) (Cf. J.N.BEZANÇON, “Le Mal et l’Existence temporelle chez Plotin et Saint Augustin”, in: *Recherches Augustin.*, 3 (1965), pp. 133-160, em que desenvolve a reflexão sobre esta consuetudo do pecado). Neste estado alcança-se uma iluminação superior. A correlação proposta dos diferentes graus esquematiza-se de acordo com a simetria apontada:

I - alma vegetativa	V - alma auto-consciente
II - alma sensitiva	VI - alma iluminada, cordial e universal
III - alma racional	VII - alma contemplativa, ou unitiva
IV - alma moral	

Nos níveis (I) e (V), como os níveis (II) e (VI), e enfim, no (III) e (VII) encontra-se uma analogia, embora em níveis de consciência diferentes (respectivamente *natural e gratuito*). O momento assimétrico e diferencial, por excelência, é o quarto nível (IV). *Vide* outras esquematizações *infra*.

⁸⁵ Cf. *De quant. an.*, XXXIII, 76.

⁸⁶ Cf. *Ibid.* XXXIII, 76: “*quae sint gaudia, quae perfructio summi et ueri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam?*” É a visão beatífica por excelência: “*Dixerunt haec quantum dicenda esse iudicauerunt, magnae quaedam et incomparabiles animae, quas etiam uidisse ac uidere ista credimus*”. Acerca da experiência mística agostiniana que reflecte também esta comunicação, cf. *infra* n. 90.

⁸⁷ Cf. *De quant. an.*, XXXIII, 76. De notar a referência evangélica à *mansão* da ‘alma’, como se irá caracterizar no vocabulário *estático* já das *estações* da alma, tal como em S.ta Teresa de Ávila, *Moradas*, I, 1, 1 e segs.

constituindo então o supra-racional de uma *intelecção pura*, ou do plano intelectual como culminância da potência superior da alma já iluminada⁸⁸.

Mas aqui, e neste texto ainda de juventude, Santo Agostinho não reconhece tanto tal eventual correlação interna e análogica dos primeiros com os últimos graus de aperfeiçoamento da alma, e preferentemente abrevia o possível discurso que abrisse para novas dimensões, ou que fizesse desta estação ainda um grau efectivo, perguntando-se acerca do “*como exprimir tais alegrias e bens*”, e remetendo para as almas incomparáveis e de eleição que o disseram, se é que o entenderam dever dizer⁸⁹.

Notar-se-á que noutros textos se vai encontrar a complementaridade e o detalhe deste mesmo dimensionamento superior do *acumen mentis*⁹⁰. Porém, reconhecer-se-á que na estruturação destes graus lhe falta o suporte primordial do corpo, como instrumento dessa realização funcional que se poderia considerar como um pré-grau, e que, pelas razões já apontadas, o sétimo grau poderia por seu turno analisar-se em sétimo e oitavo, ou melhor dizendo, num sétimo grau culminando na mansão de uma oitava instância⁹¹.

Entre o nível ‘zero’ do corpo e o nível ‘oito’ da beatitude unitiva em Deus, estabelecer-se-ia o percurso *natural* que culmina na *purificação*: três primeiros níveis mais quarto; e com o ritmo *iluminativo* que começa no quarto, e que se processa ao longo do quinto, sexto e sétimo, sendo já este último, como de algum modo o sexto, o começo dos *estados unitivos* a que a linguagem mística mais tardia irá, por exemplo em Santa Teresa e nas “Moradas” (VI e VII), nomear respectivamente pela “união de fusão amorosa” e pelo pleno “esponsório espiritual”⁹².

⁸⁸ Cf. *supra*, n. 3

⁸⁹ Cf. *De quant. an.*, XXXIII, 76

⁹⁰ Sobre este “*acumen mentis*” em S.to Agostinho, cf. *De diversis quaest. ad Simplicianum*, II, 1, 1: “*Mentis alienatio a sensibus corporis, ut spiritus hominis diuino spiritu assumptus capiendis atque intuendis imaginibus uacet.*”; *De gen. ad lit*, XII, 55 *et passim*.

⁹¹ A referência ao corpo como “topologia” básica desta hierarquia encontra-se, entretanto, referida na síntese que adiante S.to Agostinho apresenta: “*Possunt et hoc modo appellari: de corpore; per corpus; circa corpus; ad seipsam (...)*” (*De quant. an.*, XXXV, 79); Note-se que a referência ao corpo só convém nos três primeiros graus. O esquema desta síntese divide o percurso gradual em três “objectos” de referência: o corpo (3 primeiros graus); a alma ou o si-próprio (4º e 5º graus) “*ad seipsam; in seipsa*”; e, Deus, (6º e 7º graus) “*ad Deum; apud Deum*” (cf. *Ibid.*, 79).

⁹² É já o esquema clássico da *purgatio*, da *illuminatio* e da *unio*. Segundo S.to Agostinho, ainda no texto estudado, o sexto grau é o da *ingressio* em Deus e o sétimo o da *contemplatio*

Santo Agostinho, tanto neste texto como noutros, tal como se verá, não se pronuncia de forma precisa quanto a este itinerário místico supremo, quicá porque não tenha tido a experiência mística de tais graus porque se tenha mantido numa extraordinária reserva acerca dos mesmos, ou ainda porque os considere exceções à regra da própria escala de perfeições espirituais que estrutura⁹³.

E, perante as aparentes irregularidades da estruturação simétrica e analógica da escala de graus de perfeição, deve-se ter em conta que o intento agostiniano está ainda mais ligado ao problema de uma ordenação e de uma *pedagogia estética da ordem* e da bondade universal, do que da reflexão sobre a singularidade da experiência mística e sua economia interna⁹⁴.

Aliás, para o complementar esclarecimento deste desenvolvimento inicial dos graus de perfeição da alma devem aduzir-se, entre outros textos, aliás abundantes, que indicam o caminho de ascensão da alma assinalando diversas fases, aqueles que de modo mais específico justamente vêm pro-

(*De quant. an.*, XXXV, 79). Porém, em *De Gen. contra man.*, I, 25 distingue entre os níveis da gratuidade (“começados”) (*inchoata*), em “progresso” (*proiecta*), “grandes” e “perfeitos” (*magna et perfecta*). Vide também *De nat. et gratia*, LXX. Cf. F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, ed. cit., p. 76: “Saint Augustin n’a pas donné lui-même la division, devenue classique, des trois voies, *purgative, illuminative, unitive*. Il en a, cependant, tracé les lignes essentielles (...)”. Existe também o ritmo geral da destriça entre a *vida activa* simbolizável no primeiro septenário dos anos de trabalho de Jacob, e a *vida contemplativa*, ou seja Raquel, pela qual Jacob vai trabalhar outros sete anos. Cf. *Contra Faustum*, XXII, 52 e vide também *Enarr. in ps.* 41, n. 3; ainda *Sermo CIV*, 3, 4, quando usa o simbolismo correspondente de Marta e Maria (cf. *Lc* 10: 38-42). É já antecipadamente o *trabalho e a oração* como no lema beneditino: “Ora et labora”. Vide ainda S.TERESA DE JESUS, *Moradas*, VII, 2,1, e segs. cf. CARLOS H.C.SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, ed. Didaskalia, 1986, pp.125 e ns.

⁹³ Para a discussão deste tema, em particular retomando as posições de interpretação da ‘mística’ agostiniana como preferente *intuição intelectual*, tais as de Dom C. BUTLER, O.S.B., *Western Mysticism* (with Afterthoughts), London, 1927, sobretudo pp. 87 e segs.; e de P.Joseph MARÉCHAL, S.J., “La vision de Dieu au sommet de la contemplation d’après Saint Augustin”, in: *Nouv. Rev. Théol.*, (1930), fév.-mars; cf. Ch. BOYER, *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, Paris, 1932, cap. 3; Id., art. “Augustin”, in: *Dict de Spirit.*, I, cols. 1114 e segs.; F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, ed. cit., pp. 10-16 et passim; ainda L. CILLERUELO, “La mística de la “Memoria Dei” en San Agustín”, in: *Est. Agustiniano*, 8 (1973), pp. 423 e segs..

⁹⁴ Veja-se a seguinte transposição dos graus de perfeição da alma segundo a coordenada da hierarquia (platonizante) do belo: “Possunt et sic; pulchre de alio; pulchre per aliud; pulchre circa aliud; pulchre ad pulchrum; pulchre in pulchro; pulchre ad pulchritudinem; pulchre apud pulchritudinem”. (*De quant. an.* XXXV, 79).

blematizar, não apenas o número desses graus, mas ainda o interrelacionamento dos mesmos, permitindo que se explicita pouco a pouco uma doutrina diferencial no critério de ordenação dos mesmos⁹⁵.

Se se tomar o texto do Sermão CCCXLVII, dedicado ao tema do “Temor de Deus”, de data incerta, mas naturalmente já bastante posterior ao *De quantitate animae*⁹⁶, encontra-se no segundo capítulo o desenvolvimento de sete graus espirituais que aparecem referidos aos sete dons do Espírito, lidos aliás na ordem pela qual são referidos pela tradição ao texto de Isaías, 11: 2-3 (*apud Vulg.*): “*Spiritus Dei, Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus concilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis, Spiritus timoris Domini*”⁹⁷.

⁹⁵ O périplo global, em muitos lugares, referido nas *Confessiones*, dá-se do exterior para o interior, e deste para o superior, como tão bem ficou sintetizado em *De trin.*, XII, 15, 25: “*Relinquentibus (...) nobis ea quae sunt exterioris hominis, et ab eis quae communia cum pecoribus habemus introrsum ascendere cupientibus, antequam ad cognitionem rerum intelligibilium atque summarum quae sempiternae sunt ueniremus, temporalium rerum cognitio rationalis occurrit*”. (sublinhados nossos). O ponto da conversão sobre si-próprio é, afinal, o momento fundamental: sobre este “socratismo cristão”, cf. *supra*, n. 18.

⁹⁶ Cf. F. CAYRÉ, *Op. cit.*, p. 57. *Sermo CCCXLVII - De timore Dei* (in: PL, XXXIX, cols. 1524-1526).

⁹⁷ O que em rigor se encontra no texto de Is. 11: 2-3, é uma outra nomenclatura dos atributos do novo rebento da ‘árvore’ do Espírito e da Vida, árvore de Jessé. No texto hebraico: רִחוּם יְהוָה רִחוּם חֲכָמָה וְכִנּוּיָהּ. A tradução de “*ruah Yhwh, ruah chokhmah eh binah*” (v. 2) proposta pela Bíblia dos Setenta diz: πνεῦμα θεοῦ πνεῦμα σοφίας καὶ πνεῦμα (...) o que a Vulgata reporta: “*Spiritus Domini, Spiritus sapientiae et intellectus*”... Verifica-se a tradicional transposição do “tetragramaton” (YHWH) do Nome divino, pelo nome de Deus (também do Senhor, como na substituição ritual no hebr. por *Adonai*, etc.). S.to Agostinho utiliza ainda a fórmula *Spiritus Dei* referindo-se a esse primeiro dom.

Mas o que se deve sublinhar é que a sabedoria (hebr. *Chokhmah*, σοφία, *sapientia*) constitui uma estruturação permanente na árvore que, mais tarde, a gnose cabalística irá organizar seguindo aquela nomenclatura. Assim, sucede-lhe hebr. *binah*, como “consciência criadora”, que se faz corresponder ao *intellectus*. Na sequência *Kheseth e Geburah*, correspondem à 4ª e 5ª posições na árvore ‘sephirótica’, traduzidos menos literalmente por “vontade” e “força”, no grego βουλή e ἰσχύς, e nos equivalentes *consilium* e *fortitudo*, que também não recuperam a caracterização da ‘dupla coluna’, que polariza os três ramos daquela ‘árvore’, a saber, da Misericórdia (de Deus) e do Rigor (ou da ‘Justiça’ de Deus).

Mas, se o espírito de bom ‘conselho’ e de ‘fortaleza’ de alma torna em valor psicológico, o que seria naquele simbolismo uma estruturação dos ‘sopros’ (espíritos) divinos, como seus “Nomes”, melhor se reconhece uma alteração na tradução dos outros dons do Espírito: “*Spiritus scientiae et pietatis, Spiritus timoris Domini*”, diz o texto da Vulgata. A versão dos Setenta referia πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβεία πνεῦμα φόβου θεοῦ, donde se pode, desde logo, notar como a ‘ciência’ e a ‘gnose’ não se correspondem

Tem Santo Agostinho neste Sermão a intenção de fazer atender ao começo da sabedoria já inspirada, situando-o como o “temor de Deus” que em outros locais refere à *eusebeia*, ou como ponto fundamental da conversão e *devotio*. O caminho ascensional segue, pois, a ordem inversa do enunciado de Isaías e culmina no dom de sabedoria como a *sapientia* divina, supremo carisma como também reconhece S. Paulo⁹⁸.

Ora, o que é notável nesta doutrina dos graus dos dons do Espírito Santo é, naturalmente, não apenas o seu carácter de dons, por conseguinte, na economia da Graça, mas ainda da diversa conjugação e ritmo que envolvem em contraponto com os graus de aperfeiçoamento da alma já anteriormente considerados.

A oposição não é total, mas refere-se sobretudo no que diz respeito aos primeiros graus, até ao quarto, ou seja, o da virtude ou da consciência

exactamente, nem a *pietas*, “devoção” traduz de modo rigoroso a εὐσεβεία, literalmente o “bom, ou conveniente, cultivo de algo sagrado”, a “consagração”. De facto aquele sentido de gnose poderia assimilar-se à *sabedoria*, ou mesmo à *intelecção* suprarreferidas; por outro lado, a devoção poderia envolver ainda o sentido de *misericórdia*, complementar ao *timor Dei*. No texto hebraico: “*ruah dechet he iriat Yhwh*” (v. 2) identificam o וד' (*yd'*), “conhecer”, como uma “visão”, uma “indicação” (cp.com o gr. ἰδεῖν, ἰδέα lat. *uidere...*) e וירא (*irat*), “temer”, “recear a ira divina”, isto é, o “respeito da vontade de Deus” respectivamente correlacionados com *Netzah* ('Vitória') e *Hod* ('Esplendor') da “árvore sephirótica”. De notar ainda que no texto hebraico apenas se referem estes seis dons, como ramos que irradiam daquela árvore, pois se sintetizam no ‘espírito de Deus’ (primeiro e último). De facto וירא (*irat*) é repetido no v. 3, onde a Vulgata, enfim, traduz por ‘*Timor Dei*’ e a versão dos Setenta por πνεῦμα φόβου θεοῦ.

É interessante que as sucessivas traduções orientem para uma leitura progressivamente mais analítica e numérica de sentido sistémico da estruturação global dos *dons* do Espírito.

Cf. A.GARDEIL, art. “Dons du Saint-Esprit” in: *Dict. de théol. Catholique*, t. III, cols. 1728 e segs., *vide* sobretudo cols. 1750-1751: “Le texte hébreu, on le sait, mentionne la crainte de Dieu à la place de la piété, et au lieu de la finale: *et replebit eum spiritus timoris Domini*, a cette leçon: *Et il respirera dans la crainte de Jahvé*. Il n’y a donc dans le texte original de ce passage que six caractéristiques au lieu des sept que recensent les Septante et la Vulgate”. Ainda de notar a referência ao estudo de M.TOUZARD, “Isaie XI, 2, 3 et les sept dons du Saint Esprit”, in: *Rev. Biblique*, avril (1899), pp. 232 e segs.; para a discussão de outras teses a propósito. Cf. A.GARDEIL, *ibid.*, col. 1751.

⁹⁸“*Finis enim legis Christus, ad iustitiam omni credenti (Rom. X, 4). Et sapientia Dei quis, nisi Christus? Et filius Dei quis nisi Christus? (...)*” (*Sermo*, CCCXLVII, 2). Note-se também o reconhecimento agostiniano do caminho ascensional que inverte o sentido da sequência do texto profético: “*Sicut ergo ille, non deficiendo, sed docendo a sapientia usque ad timorem descendit; sic nos, non superbiendo, sed proficiendo a timore usque ad sapientiam oportet ascendere*”. (*Ibid.*, 2; sublinhado nosso)

moral. É, aliás, compreensível isto, pelo facto de tais dons serem formas eminentes da Graça culminantes das próprias virtudes e, por conseguinte, constituírem mais *uma escala suplementar*, posto que de algum modo *análoga* à dos níveis de consciência, do que na directa correspondência da mesma⁹⁹.

Porém, também não se pode negar que do quarto ao sétimo grau de aperfeiçoamento da alma se encontra, não apenas na nomenclatura que os caracteriza, mas na estruturação gradual destes, um paralelo com alguns dos

⁹⁹ Sobre a distinção entre os dons como *energias*, e as virtudes, como aperfeiçoamento de *possibilidades*, cf. A. GARDEIL, art. "Dons du Saint-Esprit", in: *Dic. de théol. Cathol.*, III, col. 1738: "Les vertus morales ne font que détailler l'impulsion motrice que le Saint-Esprit leur transmet par la charité (...), elles perfectionnent la puissance naturelle spéciale (...). Par elles (les vertus) celle-ci (la vie morale) est surnaturalisée; mais la rançon de l'initiative laissée à la raison directe et continue du Saint-Esprit peut mettre hors de toute atteinte. C'est cette action directe et continue du Saint-Esprit que les dons font descendre sur le terrain même des vertus morales, (...)". É interessante notar que, sem esta especificação doutrinal, que aliás na escola dominicana provém sobretudo da formulação de S. TOMÁS (*Sum. Theol.*, I^a, II^a, q. 68, a. 1...), os fundamentos desta diferenciação estão já na sensibilidade de S. to Agostinho a esta doutrina escalonar no seu *dúplice relacionamento* com o Princípio: Por um lado, derivando-se como de uma causalidade primeira por efeito depois do concurso dialéctico e exemplar de todas as mediações; por outro lado, como adveniência suplementar, intervenção a outro nível e segundo uma economia gratuita. "O caminho que desce, e o que sobe, são um e o mesmo" no dizer de HERACLITO de ÉFESO (Frag. 60; in: DIELS, H. e KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966¹², t. I, p. 164), mas *não do mesmo modo*, como já aliás a dialéctica platónica havia reflectido e perpetuado na ambiguidade do esquema de *πρόοδος* e de *ἀνοδος*, quando conjugado com o ritmo da *ἐπιστροφή*. É, enfim, na reflexão agostiniana que se irá encontrar a consciência de que embora análoga a escala descendente das perfeições dos seres e a escala ascendente dos dons do Espírito se hão-de *entrecruzar* a partir de uma ligação central e mediativa por excelência.

O esquema não é simples:

πρόοδος ↓ ↑ *ἀνοδος*

mas mais complicado:

πρόοδος ↓ ↑ *ἐπιστροφή*

ou de forma antes explicativa:

ritmo da
conversão



• este é o ponto (*khiásma*) de *entrecruzada* em que os caminhos se separam, ou se juntam, e surgem as várias hipóteses.

processo
natural



Compare-se aliás este esquema com o paralelo platónico, tal como é analisado por F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Belles-Lettres, 1956, p. 443 e fig. 8.

dons do Espírito Santo¹⁰⁰. Por isto se daria razão à referência de F. Cayré segundo a qual o texto do *De quantitate animae* seria aparentemente neoplatônico mas no conteúdo reflectiria já um ensinamento bíblico dos graus do Espírito e da Sapiência¹⁰¹.

Porém, a questão é mais complexa pois o ritmo de procedimento em relação aos dons do Espírito começa, não do inferior para o superior, como nas ascensões da alma, mas, outrossim, provém do mais alto e só porque descende até ao mais baixo, permite que se ascenda: “*Incipiens a Sapientia peruenit ad timorem Dei, tamquam de sublimi descendens ad nos, ut nos doceret ascendere*”¹⁰².

É já a clara compreensão do sentido cristão do mistério da Incarnação e da descida do Verbo como sabedoria de Deus incarnando-se no mais humilde, para permitir a ascensão e a ressurreição¹⁰³. É ainda o marcar claro que não é pela soberba que se começa, mas aprendendo que, se a origem está mais próxima de Deus, “*proficiendo a timore usque ad sapientiam oportet ascendere*”¹⁰⁴.

¹⁰⁰ A partir do quarto grau “*ex quo bonitas incipit*” (como diz S.to Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII, 73), estabelecem-se os seguintes paralelos:

Níveis de consciência:

graus de perfeição	7° <i>contemplatio</i>	“saber unitivo”	<i>sapientia</i> 7°	Dons do Espírito
	6° <i>ingressio</i>	“intuição intelect.”	<i>intelligentia</i> 6°	
	5° <i>tranquillitas</i>	“estado de cons. de si”	<i>consilium</i> 5°	
	4° <i>uirtus</i>	“força moral”	<i>fortitudo</i> 4°	

Para a interpretação proposta por E.GILSON, *Introd. à l'étude de S. Augus.*, p. 160 e n. 1, cf. *infra*, n. 148.

¹⁰¹ Cf. F.CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, p. 70: “A la différence des oeuvres de l'épiscopat et même du sacerdoce où presque tout est biblique, l'ouvrage montre que l'auteur subit une réelle influence néo-platonicienne, excellente d'ailleurs, et de pure surface. Pour le fonds, grâce aux corrections que le sens chrétien très aiguisé du converti lui a inspirées, nous trouvons une doctrine de valeur durable”. (sublinhado nosso).

¹⁰² Cf. *Sermo CCCXLVII*, II, 2. Como aliás na economia da processão e retorno na dialéctica plotiniana, cf. Jean TROUILLARD, *La Procession plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955, pp. 20 e segs.; também vide E.K.EMILSSON, *Plotinus on Sense-Perception - A philosophical Study*, Cambridge/N.Y./New Rochelle..., Cambr. Univ. Pr., 1988, pp. 30 e segs.. Vide ainda, por complementaridade, *De quant. an.*, XXXIII, 70: “*Haec igitur primo, quod cuius animaduertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua uiuificat; (...) (sublinhados nossos).*”

¹⁰³ “(...) *in conuallae plorationis*. Per conuallam quippe humilitas significatur. Quis est autem humilis, nisi timens Deum, et eo timore conterens cor in lacrymis confessionis et poenitentia?” (*Sermo*, CCCXLVII, II, 2). Cf. *supra* n. anterior.

¹⁰⁴ Cf. *Sermo*, CCCXLVII, II, 2: “*Sic nos, non superbiendo, sed proficiendo a timore usque ad sapientiam (...)*”. “(...) *In ipso enim corde contrito et humiliato, quod Deus non spernit, ascensiones per quas in illum assumamus, ipse disposuit*”.

E, em várias glosas dos Salmos, a este propósito, Santo Agostinho situa no mesmo texto a doutrina dos graus como uma doutrina de ascensões a essa ‘montanha’ espiritual que não implica tanto já a passagem de um a outro desses dons, mas do estado imperfeito da disposição e realização de um deles, à sua plena realidade¹⁰⁵. Dir-se-ia também assim a progressão *ad intra*, não tanto no sentido sucessivo da sequencialidade de um entendimento definido pelas extensões do espaço-tempo, mas por esse outro lugar da meditação da memória, da *distensão* duracional, ou da intensidade cordial¹⁰⁶.

“*Ubi fiunt ascensionis? In corde*”. É deste modo que Santo Agostinho lembra o Salmo LXXXIII, 6: 7: “*Ascensionis in corde ejus disposuit...*”, situando esse lugar como o lugar da sabedoria e significando daquele modo como já não se está perante uma dialéctica epistémica do conceito de graus da alma, mas perante o ritmo das *intensidades cordiais* das respostas ao dom do Espírito, sempre a partir daquele “*timor Dei*” ou daquela consciência perfeitamente humilde¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cf. *Sermo*, CCCXLVII, II, 2: “(...) *sed ascendentes ab ista conuallē in monte spiritualem, ubi ciuitas sancta Jerusalem mater nostra aeterna fundata est (...)*” (sublinhados nossos). Trata-se da montanha mística, do monte Sião (do Sinai, ou do Tabor, da Revelação especial), tantas vezes retomada, mesmo em outras tradições espirituais (Monte Meru, montanha Kaf, Elburz, etc. das narrativas hindús e árabes, etc.) (Cf. entre outros H. CORBIN, S.Y. SOHRAVARDI, *L'Archange empourpré*, Paris, Fayard, 1976, pp. 216 et passim; cf. W.Y. EVANS-WENTZ, *Cushama and Sacred Mountains*, Chicago, Swallow Pr., reed. 1981; J. EVOLA, *Meditazioni delle vette*, la Spezia, ed. Tridenke, 1979) e depois atestada em Bernardino de Laredo e celebrizada como a “Subida do Monte Carmelo”, em S. João da Cruz, etc.

Também essa ‘Cidade, cidade ideal ainda segundo o símile platónico e clássico, reflecte a exegese bíblica da ‘Jerusalém celeste’, tal como abundantemente S.to Agostinho a irá glosar no seu *De Civ. Dei*, p. ex. Mas o mais notável é que o atingimento de tal ‘altitude’ e ‘interioridade’ se dá numa caracterização, não tanto transiente de um grau a outro, mas na intransitiva e, entretanto, completa viagem “ex-stática” em cada instância. Assim essa *viagem parada*, a reflectir já o estado *passivo* da iluminação é: “ab intellectu; unde ad consilium (...)” (*Ibid.* 2), o que aponta para uma integração mais complexa.

¹⁰⁶ Cf. *Sermo* CCCXLVII, II, 2 e *viden.* anterior. Aqui tem plena pertinência a reflexão sobre o ritmo, aliás ‘parado’, dessa “movimentação” *por aparente*, isto é, por *distensão* psicológica do tempo, como se se pudesse dizer que tudo já está consumado mas que resta adquirir a consciência disso, consciência por isso realizadora.

Sobre este sentido do tempo como *distentio* da alma. Cf. *Confess.*, XI, 26 (compara-se com PLOTINO, *En.*, III, 7, 11...); cf. J.-M. LE BLOND, *Les conversions de St. Augustin*, pp. 181 e segs.; sobre a *memória*, cf. LOPE CILLERUELO, “La mística de la «memoria Dei» en San Agustín”, in: *Est. Agustiniāno*, 8 (1973), pp. 401-448; e vide ainda André BORD, art. “Mémoire”, in: *Diction. de Spirit.*, t. X, cols. 994 e segs. *Vide supra*, ns. 13, 25 e 26.

¹⁰⁷ Cf. *Sermo* CCCXLVII, II, 2: *Ubi fiunt ascensionis? In corde*, inquit (...)” A dimensão cordial é já aquela intensidade essencial pela qual apenas se tem acesso ao supe-

E, se é certo que esta doutrina dos graus do Espírito Santo já se encontrava referida em vários autores antecedentes e em caracterizações similares, a forma vincada da distinção que Santo Agostinho neste e noutros textos lhe vai dar, complementar a todo o desenvolvimento da teoria da Graça no combate anti-pelagiano, anti-donatista, valeu que esta doutrina fosse tomada como paradigmática e a ela ainda se viesse a referir toda a tradição escolástica sem a alterar no essencial¹⁰⁸.

Antes, todavia, de se avaliar da riqueza desta doutrina e da exegese agostiniana no que concerne a Isaías, importa notar que no mesmo Sermão vem ainda o Santo Doutor colacionar os sete Dons do Espírito Santo com as oito Beatitudes evangélicas¹⁰⁹.

rior. Não é a inteligência no seu esforço, ou presunção racional, nem a sensibilidade natural da emoção, mas esta superior determinação do afecto, numa *inteligência do coração*, como diria Pascal, que conduz em S.to Agostinho à ascensão espiritual.

Sobre o sentido do coração em S.to Agostinho cf.: André LEFÈVRE art. “*Cor et Cordis affectus*” in: *Dict. de Spirit.*, II, cols. 2278 e segs.; ainda Antoine GUILLAUMONT, “*Le sens des noms du coeur dans l’Antiquité*”, in: Várs. Aut., *Le coeur*, Études Carmélitaines, Bruges, Desclée, 1950, pp. 72 e segs.

O coração é ainda o lugar do retorno a si próprio, no socratismo cristão de S.to Agostinho: cf. *Confess.* IV, 12, 18: “*Ecce ubi est, ubi sapit ueritas? Intimus cordi est, sed cor errauit ab eo. Redite praeuicatores, ad cor (Is., XLVI: 8) et inhaerete illi, qui fecit uos... Et discissit ab oculis ut redeamus ad cor et inueniamus eum (...)*”.

¹⁰⁸ Vide Clemente de Alexandria, Orígenes, S.Basílio, S.Gregório de Nazianze, Tertuliano, Novaciano, S.Hilário, S.Jerónimo... Cf. A.GARDEIL, “Dons du Saint-Esprit”, in: *Dict. de théol. cathol.*, III, cols. 1754 e segs.; *Ibid.*, col. 1761: “(...) Saint Augustin dès le commencement du V^e siècle, a donné à la doctrine des dons du Saint Esprit tout le développement qu’elle pouvait comporter avant l’introduction des problèmes scolastiques”.

Sobre a temática da Graça, contra os Pelagianos e os Donatistas, cf. E.FORTIN, A.A., *Christianisme et culture philosophique au V^eme s.: La querelle de l’âme humaine en Occident*, Paris, Et. Augustiniennes, 1959; R.J.O’CONNELL, S.J., *The origin of the soul in St. Augustine’s Later Works*, N.Y., Fordham Univ. Pr., 1987, pp. 118 e segs: “The Pelagians raise the question of the soul”.

¹⁰⁹ Cf. *Sermo*, CCCXLVIII, III, 3: “*Gradus ex Isaia septem comparantur ad octo beatitudines Evangelii*”. A questão dos números não é secundária, cf. A. GARDEIL, art. “Dons du Saint-Esprit”, in: *Dic. Théol. Cath.* III, cols. 1763-1764. Para a discussão teológica da lista das Bemaventuranças em Mt. e Lc. com as suas divergências e contexto, cf. entre outros, Dom Jacques DUPONT, *Les Béatitudes - Le problème Littéraire - Les deux versions du Sermon sur la Montagne et des Béatitudes*, Bruges/Louvain, Abbaye de Saint-André/E.Nauwelaerts, 1958 reed.. Existe toda uma polémica quanto ao número das Bemaventuranças, 7, 8, ou 9 na forma de enumeração mais extensa, o que equivaleria na tradição agostiniana e mistica a uma leitura do septenário acrescida de dois momentos intervalares, sublinhando-lhe a Mediação e o Fim. Aliás, todo o ensinamento das

Esta aproximação terá, como se há-de ver, outros desenvolvimentos e, em todo o caso, parece decisiva para uma melhor compreensão, não apenas exegética na pretensão de verificar a íntima correlação do Antigo e Novo Testamento, mas ainda de estruturação da doutrina dos graus de perfeição espiritual¹¹⁰.

Santo Agostinho enuncia as Bem-aventuranças seguindo a ordem das mesmas, começando pelos “*pauperes in Spiritu*”, que relaciona com os humildes que vivem *in tremore*, e que, por conseguinte, realizam o primeiro dom do “temor de Deus”¹¹¹. Daí se ascende *ad pietatem*, “*beati enim mansueti...*”. Da piedade passa-se ao dom da ciência, que é finalmente o que vem consolar os *lugentes*¹¹².

Bemaventuranças parece, por excelência, situar-se como a *mediação* entre a pregação catequética mais elementar e a doutrina do “Reino dos céus” apresentada tão só em parábolas. A árvore dos dons do Espírito, ou esse “organismo espiritual” de que falava S.GREGÓRIO DE NAZIANZE (cf. *Discursos*, VI, II, 22...; Hans VON CAMPE-NHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960) encontra nesta frutificação plena das bemaventuranças os ‘números’ centrais da sua estruturação completa. Não é, aliás, despidendo ter presente a sequência do simbolismo numérico:

Graus de perfeição da alma:		Dons do Espírito	
(6 ou) 7 [o 7º é o resumo de todos os demais]	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="font-size: 4em; margin-right: 10px;">{</div> <div> <i>virtutes theologais</i> 3 <i>virtutes cardeais / morais</i> 4 </div> </div>	7	<i>Frutos do Espírito:</i> 12 Segundo a lista de S. Paulo
Natura (2)	Potência (1)	Acto (1)	Acto (2)
	Bemaventuranças: 7 (ou 8 ou 9)		
	Entelêquia (cf. supra)		

¹¹⁰ Cf. *Serm. Dom.* I, 2...; *De doctr. Christ.*, III, 30, 42 e segs..

¹¹¹ Sermo CCCXLVIII, III, 3; “*Beati enim pauperes spiritu, (...) [Mt. 5: 3]. Ipsi sunt in conuallie humiles, ipsi in tremore, cor contritum et humiliatum sacrificant Deo: (...)*”

¹¹² *Ibid.*, 3: “(...) unde ascendunt ad pietatem, ut non resistant uoluntatis ejus, (...) *Beati enim mansueti, (...) [Id. 5: 4]. (...) Ab ista quippe pietate merebuntur scientiae gradum, (...) Nam ideo scriptum est (...) Beati enim lugentes, quoniam ipsi consolabuntur.*” De notar como o lamento, ou o choro de compunção não se situa segundo a ordem dominante da emocionalidade, mas na economia de uma ciência ‘cordial’ qual *πένθος*, ou *compunctio*, tanto referida e desenvolvida na progressão ascética da vida espiritual entre os monges.

Cf. Ch. BOYER, art. “Augustin (saint)”, in: *Diction. de Spirit.*, I, col. 1123: “Augustin parle souvent des larmes comme de compagnes assez naturelles de la contemplation”. Cf. *Enarrat. in ps.* CXXVII, 10; *Confess.* X, 65... O tom neste texto é de *purgatio* pelo sofrimento, pelo lamento: “ut nos in confessione poenitentiae dolendo, gemendo, flendo (*Sermo CCCXLVIII*, II, 2).

Os que ‘têm fome e sede de justiça’ são bem-aventurados por neles se realizar a plenitude do dom da fortaleza e, de modo idêntico, são bem-aventurados ‘os misericordiosos’ por neles se realizar o *concilium* como pleno dom espiritual¹¹³.

Ao sexto grau, que é o dom da inteligência, aduz Santo Agostinho a bem-aventurança dos “de coração puro” e, enfim, ao dom da sabedoria que culmina todos os demais, e não é senão a expressão qualitativa e intensiva do que em cada um deles se realiza, faz Santo Agostinho corresponder os *Beati pacifici, quoniam filii Dei uocabuntur*¹¹⁴. Esta bem-aventurança que aponta directamente para a filiação e a adopção em Deus resume também, por assim dizer, todos os outros graus de Beatitude¹¹⁵.

Esta ascensão atinge o ‘lugar’ de Deus, a mansão que Deus constrói para os homens. Porém, em simetria inversa com o ensinamento de Isaías que parte da sabedoria divina e descende até ao dom do “temor de Deus”, para que se ascenda complementarmente até essa sabedoria, no Discurso das Beatitudes, as sete Bem-aventuranças ascensionais prometem o que se terá, mas também que *para ensinar é necessário descer*, daí advindo as asperezas e durezas deste mundo, e para que se suporte esses sofrimentos¹¹⁶. Daí

¹¹³ *Beati enim qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* [Mt. 5, 5-6] (...) Neque enim tantum potest in ipsa mortali uita ille fortitudinis gradus, ut qui cum astutissimo aduersario continua certatione confligit, (...)” (*Sermo CCCXLVIII*, III, 3); *Vide* também: “In gradibus quos per Isaiaem discimus, quintum est consilium; sic in Euangelio in illis beatitudinis laudibus quinto loco ponitur, *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*”. (*Ibid.*)

¹¹⁴ “Sextus est apud Isaiaem intellectus: ubi ab omni falsitate carnalis uanitatis corda mundantur, ut pura intentio dirigatur in finem. Propterera sexto loco etiam Dominus dixit, *Beati mundo corde...*” (*Ibid.*); “sit septima sapientia... etiam loco Dominus qui nos erigit, posuit, *Beati pacifici...*” (*Ibid.*).

¹¹⁵ “... septima sapientia sursum uersus ascendentibus, unde coepit ipse ad nos docendo descendere” (*Ibid.*); (sublinhado nosso). É o ponto último, e ao mesmo tempo finalizante de todos os níveis, ou graus de perfeição, por apenas a partir dele, se poder estabelecer em rigor a pedagogia de todos os outros.

¹¹⁶ Cf. *Sermo CCCXLVII*, III, 3: “Illas igitur promissiones habentes, et his gradibus tandem ad Dominum, omnia mundi huius aspera et dura toleremus, nec nos ejus frangat saeuitia, qua uicta in aeterna pace gaudebimus”. É ainda a economia socrática do ‘retorno à caverna’, da dialéctica descendente, como se diz no ‘Livro da Sabedoria’, de aquela que ‘proclama nos cumes, mas fala na praça pública’... Escutem-se a propósito as certas palavras de Charles BOYER, art. “Augustin (Saint)”, in: *Diction. de Spiritualité*, I, col. 1116: “Parcille à une expédition en motagne, la contemplation comporte une montée, une arrivée au sommet, et toujours en cette vie, une descente.

ainda, segundo Santo Agostinho, a oitava beatitude: *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum*¹¹⁷.

E só se poderia admitir o carácter artificial desta correlação entre os sete dons e as oito bem-aventuranças, se se desconhecesse quanto a questão da estruturação numérica não é para Santo Agostinho dispicienda nem isenta de profundo simbolismo¹¹⁸. Se se lembrar que aos sete graus da perfeição da alma, e particularmente ao sétimo, se havia já suscitado um necessário desdobramento num oitavo, e agora se entende a oitava beatitude como visão retroactiva globalizante de todo o sacrificio a que a escala das bem-aventuranças responde como suprema Graça, e se se tiver ainda em conta que o primeiro dos dons do Espírito Santo — a sapiência divina — está directamente presente no seu grau ínfimo, isto é, no temor de Deus, poder-se-á entender aqui a *analogia* entre este estado de *humildade* e de temor como o do *sofrimento* e da perseguição, e, em ambos os casos, com a plena consumação dos graus da realização espiritual cristã¹¹⁹.

¹¹⁷ Ainda de acordo com o sentido da *catarse* agostiniana, denotando aliás influência neoplatónica, cf. Ph. MERLAN, *op. cit.* supra; Jean TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955; Id., *La purification plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955. Vide ainda *Sermo*, CCCXLVII, III, 3: "Ad hoc enim iam demonstrato fine cohortatur octava sententia, *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum* (Mt. 5, 9-10).

Não é outra a ulterior doutrina teológica escolástica. Vide, por exemplo, S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, I^a, II^a, q. 69, a. 3, ad. 5: "Octava beatitudo est quedam confirmatio et manifestatio omnium procedentium (...)".

¹¹⁸ Cf. *infra*, ns. 191, 193, 194... Para o *septenário* dos dons do Espírito, cf. *De civ. Dei*, XI, 31; *Enarrat. in Ps.*, CL, onde analisa o simbolismo dos 153 peixes, da pesca milagrosa "In decem autem Lex; in septem uero Gratia significatur: quia legem non implet, nisi charitas diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui septenario numero significatur." (sublinhados nossos). Cf. A. GARDEIL, art. "Dons du Saint Esprit", in: *Dict. de Théol. Cathol.*, col. 1763-64 "Le nombre sept a éveillé souvent la subtilité de Saint Augustin". De comparar esta glosa dos 153 peixes (tão presentes mesmo na simbologia ritual do 'rosarium' de 3x50, ou três "terços", mais 3 Ave-Marias), com a *catena* salmódica e ainda com a explicação que EVAGRO PÔNTICO no 'Prólogo' do seu *De Oratione* propõe para esta "aritmosefia" (pseudo-S. NILO, P.G. 79, cols 1165 e segs.): '153, figura triangular (SS^{ma} Trindade) e hexagonal (circunscrição do mundo, ciclo anual). O n° 100 é quadrado; 53, triangular e esférico; 28, triangular; 25 esférico (=5x5)' (...) cf. explicação em nota de I. HAUSHER, S.J., *Les Leçons d'un contemplatif - Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, Beauchesne, 1960, p. 10 e n. 13.

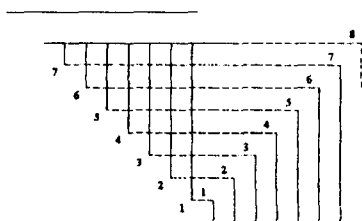
¹¹⁹ Em esquema:

	Dons do Espírito:	Bem-aventuranças:
7º sapientia	'saber passivo'	8º qui persecutionem patiuntur
6º intellectus	'visão pura'	7º pacifici
5º consilium	'discernimento'	6º mundo corde
4º fortitudo	'justiça'	5º misericordes
3º scientia	'coragem'	4º qui esuriunt et sitiunt iustitiam
2º pietas	'devoção'	3º lugentes
1º timor	'humildade'	2º mansueti
		1º pauperes in spiritu

Ao contrário da lógica do crescimento na expectativa do êxtase neoplatónico, é na lógica deste descenso da humildade passiva como Dom, ou na humildade activa como humilhação, sofrimento, ou perseguição, por causa da justiça, é na última das bem-aventuranças que se encontra a raiz possível de uma sabedoria incarnacional e crística¹²⁰.

Sem dúvida que em outros textos Santo Agostinho reflecte ainda a pretensão de uma elevação por uma escala de estados de consciência muito semelhante à que se encontra no neo-platonismo, mas não deixará de reconhecer que o elemento predominante no ensinamento dessa escada espiritual terá de ser o do retorno àquele momento crucial da mediação crística¹²¹.

Cerca dos anos 392, Santo Agostinho compõe o *De Sermonibus Domini in Monte*, em dois livros, e no qual desenvolve mais extensamente, não apenas a doutrina dos graus na sua correlação com as Beatitudes, mas ainda a justificação do seu número e toda uma compreensão que faz a exegese do discurso em Mt, 5-8, a partir da regra da escala das Beatitudes¹²².



¹²⁰ Trata-se do sofrimento plenamente assumido, configuracional dos 'passos da Cruz' (Mt. 5, 9-10), cf. *supra*, p. 46, n. 1. É ainda a *humilitas* como chave de toda a vida espiritual tal como se reflectirá em toda a linhagem do ensinamento cristão. Cf. por exemplo Charles de FOUCAULD, *l'abjection* cf. "Sur les pas de notre Seigneur Jésus" in: *Oeuvres Spirituelles*, Paris, Seuil, 1958, pp. 29, 31...

¹²¹ Cf. por exemplo, *Confess.* VII, 17, 23: "Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem uim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, (...) ad intelligentiam suam et adbuxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inueniret, quo lumine aspergeretur (...)". De seguida S.to Agostinho vai considerar a falta de uma humildade essencial e mediadora: "Non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noueram." (*Ibid.*, 18, 24; sublinhado nosso). Sobre esta *humilitas* cf. *supra*, ns. 17, 18, etc.. Cf. Jean-Marie LE BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, pp. 145 e segs..

¹²² Cf. *De Sermonibus Domini in Monte* (ed. A. Mutzenbecher, in: "Corpus Christianorum-S.Latina" t. XXXV), I, 4, 11 e segs.; II, 11, 38 e segs.. Como reconhece A. GARDEIL, art. "Dons du Saint-Esprit", in: *Dict. de Théol. Cath.* III, col. 1764: "(...) Saint Augustin fournit quatre solides contributions à la doctrine des dons: 1° un septénaire de grâces spéciales bien

Relacionando os pobres de espírito, os mansos, os que choram, etc. com os diferentes significados dos dons do Espírito, Santo Agostinho vai aplicar aos diversos ensinamentos de Jesus, desde o “não julgueis” à “lição acerca do adultério”, do “não jurar em vão”, da “oração”, do “jejum”, dos “falsos profetas”, até ao ensinamento sobre o homem sábio “que edifica a sua casa sobre pedra”, na directa relação com esses mesmos Dons¹²³.

No começo deste Tratado declara que a primeira das beatitudes começa *ab humilitate*, e relaciona-a com a *anima timens*. Depois, com o começo do conhecimento das divinas Escrituras e da Piedade¹²⁴. Num terceiro grau, que é o da ciência, adquire-se o consolo da tristeza. No quarto, que declara como sendo do *labor*, tem-se fome e sede de justiça e é muito necessária a *fortitudo*¹²⁵. O quinto grau é o da perseverança no trabalho, em que se dá o conselho, daí a beatitude dos misericordiosos. No sexto grau, que é o da pureza do coração, situa Santo Agostinho a contemplação do Sumo Bem, como dom da inteligência pura e serena. Enfim, o sétimo grau, o da sapiência, corresponde aos bem-aventurados pacíficos¹²⁶.

Para além de se notar a nomenclatura que refere cada um destes graus e permite mais de perto relacionar também com os graus do *De quantitate*

distinct; 2º une organisation de ce septénaire; 3º une description des activités spéciales de chacun des dons, désormais identifiées avec les vertus décrites dans les béatitudes de Saint Matthieu; 4º la distinction très nette des dons qui relèvent de la charité et des charismes qui sont compatibles avec le péché”. (sublinhados nossos) É neste texto de S.to Agostinho que já se encontra mais extensivamente tratada esta doutrina gradual que implica tal organização e especificação dos dons do Espírito., cf. *infra*, n. 109.

¹²³ Cf. *Sermo Dom. in Monte*, II, 17, 58; 18:62;...I, 14, 39; II, 9, 32 (“non iuretis...”); 12, 40 (“Cum autem ieunatis...”); 3, 10 (“...com oratis”) 24, 78 (“cavete a pseudo prophetis...”); 25, 87 (“...qui aedificabit domum...”) e I, 1,... Tal relacionamento é particularmente visível na segunda parte deste “Tratado”, cf. *Ibid.*, II, 1, 1 e segs.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, I, 1, 3: “*Scientia inflat, caritas aedificat*. Quodpropter recte hic intelleguntur pauperes spiritus humiles et timentes deum, id est non habentes inflantem Spiritum.” É ainda o ensinamento paulino, assim referido, retomado por S.to Agostinho no contraste entre a *scientia* e a *sapientia*; I, 4, 12, cf. *supra*, n. 104.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, I, 2, 5: “*Beati lugentes... conuersi autem ad deum ea quae in hoc mundo cara amplectebantur amittunt, (...)*”; I, 4, 12: “*(...) esurientibus et sitientibus saturitas tamquam refectio laborantibus fortiterque certantibus ad salutem: Beati qui esuriunt...*”

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, I, 4, 12: “*(...) misericordibus misericordia tamquam uero et optimo consilio utentibus, (...)*”; *Ibid.*, 4, 12: “*mundis corde facultas uidendi deum tamquam purum oculum ad intellegenda aeterna gerentibus: Beati mundicordes (...)*”; *Ibid.*, 8, 12: “*(...) pacificis dei similitudo tamquam perfecte sapientibus formatisque ad imaginem dei per regenerationem renouati hominis: Beati pacifici...*”.

animae, deve-se notar que Santo Agostinho marca de forma análoga à do Sermão CCCXLVIII que o verdadeiro início da sabedoria é o temor de Deus, recolhendo uma vez mais a lição de humildade¹²⁷.

Independentemente de outros passos deste mesmo tratado que não cabe aqui analisar, onde se retoma o modelo numérico de uma inteligência estrutural, deve ainda referir-se a parte conclusiva do mesmo quando Santo Agostinho declara: “*propter quem numerum [septuplum] admonitus sum: etiam praecepta ista ad septem illas referre sententias quas in principio sermonis huius posuit, de beatis cum diceret, et ad illas septem operationes spiritus sancti quas Esaias propheta commemorat*”¹²⁸. O carácter septenário ou a correlação com a septiforme operação do Espírito Santo é, pois, entendida como um referencial comum na doutrina dos graus.

E, embora Santo Agostinho saliente que seja a ordem desta consideração tal, ou outra, o que importa é que oiçamos ao Senhor, fazendo aquilo que Lhe ouvirmos, se quisermos construir sobre a rocha, manter-se-á como doutrina a pedagogia gradual e a convicção de que essa estruturação corresponde à sabedoria de uma misteriosa ordem real¹²⁹.

Nota-se que o enquadramento da doutrina dos graus, porventura contextualizada pelos comentários exegéticos ao Antigo Testamento, por exemplo no *De genesi ad litteram*, ou mesmo nas reflexões fundamentais do *De Trinitate* sobre as estruturas ternárias e ainda o valor paradigmático da

¹²⁷ Cf. *De Ser. Dom.*, I, 4, 11: “Uidetur ergo mihi etiam septiformis operatio spiritus sancti, de qua Esaias loquitur, his gradibus sententiis que congruere. Sed interest ordinis: nam ibi enumeratio ab excellentioribus coepit, hic uero ab inferioribus; ibi namque incipit a sapientia et desinit ad timorem dei, sed initium sapientiae timor dei est (...)”.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, II, 25, 87; *Ibid.*, I, 3, 10.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, II, 25, 87: “Sed siue iste ordo in his considerandus sit sine aliquis alius, faciendi sunt quae audiuiimus a domino, si uolumus aedificare super petram.” (sublinhado nosso).

A numeração é justificada mesmo em relação à oitava bemaventurança: “Haec octava sententia, quae ad caput redit perfectumque hominem declarat, significatur fortasse et circumcisione octavo die in ueteri testamento, et domini resurrectione post sabbatum, qui est utique octauus idemque primus dies, et celebratione octavarum feriarum quas in regeneratione noui hominis celebramus, et numero ipso pentecostes. Nam septenario septies multiplicato, quo fiunt quadraginta nouem, quasi octauus additur, ut quinquaginta compleantur et tamquam redeatur ad caput (...) (*De serm. Dom.*, I, 4, 12).

Certa subtileza assim posta na harmonização dos números pode até tornar-se, segundo S.to Agostinho uma forma assaz pragmática de exprimir uma pedagogia simbólica. Cf. *De quant. an.*, XXXV, 79: “Innumerabilibus enim modis eadem res et appellari, et diuidi possunt rectissime ac subtilissime; sed in tanta copia modorum utitur quisque, quo se congruenter uti existimat” (sublinhados nossos).

hêxade comum à importância dos seis dias da Criação, após o que surge o sétimo do repouso sabático¹³⁰, vem a explicitar-se de uma forma talvez plenamente didáctica no *De doctrina christiana*¹³¹.

Na primeira parte desta obra em que se passam em revisão justamente as regras de exegese para o comentário bíblico, apresentam-se as diversas chaves interpretativas, atendendo não só aos quatro principais níveis de entendimento dos *signa*, desde a literalidade até ao sentido anagógico, passando pela alegoria e pelo sentido moral, mas correlacionam-se os diversos passos de uma interpretação tendo em conta as atitudes que se demandam nos diferentes graus para chegar à sabedoria¹³².

É justamente no livro II, e no capítulo VII que, em três parágrafos se trata destes graus, começando pelo “temor de Deus”, que leva a conhecer a Sua vontade; depois o ‘amansar-se’, que é obra da “piedade” para não contradizer a divina Escritura, levando a pensar que é sempre muito “melhor e mais verdadeiro o que aí está escrito, embora latente, do que o que possamos saber por nós próprios”¹³³.

¹³⁰ Qualquer que seja o número dos graus (cf. C. BOYER, art. “Augustin Saint”, in: *Dict. de Spirit.*, I, col. 1112 e segs.); F. CAYRÉ, “Les classifications de la vie spirituelle d’après saint Augustin”, in: *Année théolog.* (1945), IV, pp. 347-367; a sua estruturação global reflecte em Santo Agostinho uma preocupação sistémica no próprio simbolismo numérico, cf. *infra*, ns. 141 e segs. e *vide supra*, n. 122; *vide* ainda *De Gen. ad lit.* e *De Trinit.* (cf. ainda M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitäts lehre des hl. Augustinus*, Münster, Aschendorff, 1927).

¹³¹ O texto do *De doctrina Christiana*, II, 7 é ainda considerado no estudo de F. CAYRÉ, *La contemplation augustiniennne*, pp. 65 e segs., *Vide*, p. 65-66: “Dans cet écrit, saint Augustin se propose d’amener son lecteur à la pleine intelligence des Livres Saints. Or, nous savons que, pour lui, cette formation spirituelle comporte deux étapes principales: d’abord une connaissance élémentaire qui a pour objet principal la lettre de l’Écriture, dans ses textes historiques et même doctrinaux, surtout d’ordre moral; au-dessus d’elle, nous trouvons une connaissance caractérisée par une sorte de super-compréhension (...). A ces deux connaissances, correspondent deux formes de vie chrétienne: l’une, dite active (...); l’autre, dite contemplative (...).”

¹³² Cf. *De doct. christ.*, I, 2, 2: “Ex quo intelligitur quid appellem signa; res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur.” S.to Agostinho irá considerar as sete regras de exegese de Ticonio que analisa minuciosamente em *De doct. christ.*, III, 33, 42 e segs. Mas já antes havia salientado os vários modos do signo (*Ibid.*, II, 1, 1 e segs.) do seu uso retórico e dialéctico (*Ibid.*, 37, 55) e tanto da sua acepção figurada alegórica, como moral (*Ibid.*, III, 10, 14 e segs.; 25, 34 e segs.). Para a ulterior organização dos diferentes níveis de exegese e de compreensão do texto sagrado, cf. H. DE LUBAC, *L’exégèse médiévale - Les quatre sens de l’Écriture*, Paris, Aubier, 1961; t. 2; e cf. *id.*, *Histoire et Esprit*, Paris, Aubier, 1950.

¹³³ Cf. *De doct. christ.* II, 7, 9: “Ante omnia igitur opus est Dei timore converti ad cognoscendum eius uoluntatem, (...)”; “Deinde mitescere opus est pietate, neque

No terceiro grau, que é o da *ciência*, encontra o estudioso das divinas Escrituras o *amor de Deus* e aí encontra também a consciência da sua imperfeição, lamentando-se e dirigindo-se em súplicas para o consolo divino¹³⁴. É neste dramatismo que começa a entrar no quarto grau, no da “fortaleza” em que se tem fome e sede de justiça, em que se erradica o “afecto da felicidade mortal das coisas transitórias” e se dirige o amor na conversão às eternas¹³⁵.

Esta conversão a Deus, no começo de uma inteligência da Trindade, ascende a um quinto grau que é o do *conselho* da misericórdia, onde se encontra a *tranquilidade da alma* já purificada, e se aperfeiçoa no amor perfeito e, inclusivé, no amor do inimigo¹³⁶. O sexto grau, onde se dá a purificação do olhar que contempla Deus, ainda que “em enigma, e como que num espelho”, encontra-se a perfeita *inteligência* e, enfim, no grau último ou sétimo, goza-se a *tranquilidade da paz* na beatitude da *sapiência*¹³⁷.

De notar que, ao longo dos três parágrafos deste texto se tratam respectivamente os dois primeiros graus, depois o terceiro e o quarto e, finalmente, no último parágrafo, os três restantes, devendo salientar-se que o último cumpre mais uma função limite, ou então remissiva ao primeiro

contradicere divinae Scripturae siue intellectae, si aliqua uitia nostra percutit; siue non intellectae, quasi nos melius sapere meliusque praecipere possimus”.

¹³⁴ *Ibid.*, II, 7, 10: “Post istos duos gradus timoris atque pietatis ad tertium uenitur scientiae gradum, (...)”; “Necesse est ergo, ut primo se quisque in Scripturis inueniat amore huius saeculi, hoc est temporalium rerum, implicatum longe seiunctum esse a tanto amore Dei et tanto amore proximi, quantum Scriptura ipsa praescribit”; “Nam ista scientia bonae spei hominem non se iactantem, sed lamentantem facit, (...)” (sublinhados nossos).

¹³⁵ Cf. *De doct. christ.*, II, 7, 10: “(...) quo affectu impetrat sedulis precibus consolationem diuini adiutorii, ne desperatione fragantur, et esse incipit in quarto gradu, hoc est fortitudinis, quo esuritur et sititur iustitia. Hoc enim affectu ab omni mortifera iucunditate rerum transeuntium sese extrahit, et inde se auertens conuertit ad dilectionem aeternorum incommutabilem scilicet unitatem eamdenque Trinitatem: (sublinhado nosso)

¹³⁶ Cf. *De doct. christ.*, II, 7, 11: “(...) in quinto gradu, hoc est in consilio misericordiae, purgat animam tumultuantem quodammodo atque obstrepentem sibi de appetitu inferiorum conceptis sordibus. Hic uero se in dilectione proximi grauiter exercet, in eaque perficitur; et spe iam plenus atque integer uiribus, cum peruenit usque ad inimici dilectionem, (...)” (sublinhados nossos).

¹³⁷ *Ibid.*, 11: “(...) ascendit in sextum gradum, ubi iam ipsum oculum purgat, quo uideri Deus potest, quantum potest ab iis qui huic saeculo moriuntur quantum possunt.”; “Erit ergo iste sanctus tam simplici corde atque mundato, ut neque hominibus placendi studio detorqueatur a uero, nec respectu deuitorum quorumlibet incommodorum suorum, quae aduersantur huic uitae. Talis filius ascendit ad sapientiam, quae ultima et septima est, qua pacatus tranquillisque perfruitur” (sublinhados nossos).

grau, e sintético de todo o septenário¹³⁸. Os dois primeiros graus: do temor e da piedade, são nitidamente preparatórios e os dois últimos anteriores ao sétimo exprimem já a plenitude da Misericórdia e da Inteligência de Deus. É no terceiro e quarto grau que Santo Agostinho situa o dramatismo da passagem de um conhecimento que ainda se não sabe a si próprio, para uma consciência de si, que é o momento mais crítico do reconhecimento sincero e da possibilidade da total humildade¹³⁹.

É que o dom da ciência que conduz ao entendimento da Escritura, ao abrir-se do significado da Revelação, vai também abrir como que a consciência da 'falta', do abismo de nulidade do homem que se lamenta de si próprio quase até ao desespero. É o modo suplicante que o coloca nesse quarto grau pelo dom de uma fortaleza única capaz de manter o homem longe desse desespero, dessa dramática 'passagem pelo deserto'¹⁴⁰.

O quarto grau aparece, então, assim nesta óptica como o momento central, não apenas da passagem do terceiro a si próprio e ao quinto, mas como o momento em que se interiorizam os três primeiros pela consciência que deve, uma e outra vez, repetir o descenso ao temor de Deus e o

¹³⁸ De facto, conclui S.to Agostinho logo após a referência ao sétimo grau: "Initium enim sapientiae timor Domini. Ab illo enim usque ad ipsam per hos gradus tenditur, et venit." (*De doct. christ.*, II, 7, 11). Remete-se, pois, ao re-começo da escala e ao seu sentido total. Cf. *supra*, ns. 109 e segs.

¹³⁹ Em visão esquemática:

De doct. Christ., II, 7:

Referências implicadas às Bemaventuranças:

§ 11	{ 7° 6° 5°	Sapientia purgatio cordis consilium		[talís filius [Dei]... qua pacatus...] [ut ueritati...] [...misericordiae]
§ 10	{ 4° 3°	fortitudo scientia	↑	[quo esuritur et sititur iustitia] [...lamentatem facit; consolationem divini]
§ 9	{ 2° 1°	pietas timor		[mitescere opus...] [... de nostra mortalitate...]

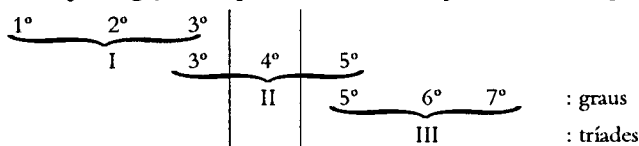
Note-se que na economia deste texto é de novo ao riuto predominantemente ascensional, como o do *De quant. an.*, XXXIII, que se retoma, sublinhando-se assim o carácter pedagógico e ascético da doutrina agostiniana, e fazendo como que depender as Bemaventuranças de uma ascensão naqueles graus de inteligência espiritual da Escritura. Saliente-se ainda o carácter meditativo do 4º grau na parte central do texto. Cf. ainda *supra*, n. 100.

¹⁴⁰ Cf. (...) "quo affectu impetrat sedulis precibus consolationem diuini adiutorii, ne desperatione frangatur, et esse incipit in quarto gradu, hoc est fortitudinis, (...)" (*De doct. christ.* II, 7, 10) (sublinhado nosso), cf. ainda *supra*, ns. 134 e 135.

ensinamento da *humildade* como princípio real de ascensão, pois o temor de Deus é o princípio da sabedoria¹⁴¹.

Ora, a comparação destes diferentes graus de inteligência da Escritura, até a realização sapiencial com aquela outra analogia entre os dons do Espírito Santo e as Bem-aventuranças, bem assim como o seu paralelo com os graus já estudados do *De quantitate animae* suscitam dificuldades correlacionais, quando se não tenha presente a atenção aos *momentos diferenciais* que se pretende entender em Santo Agostinho como *uma estrutura de estruturações*¹⁴². Quer isto dizer que, quer nos comentários de

¹⁴¹ Cf. *supra*, n. 138. Os três primeiros graus, como que a simbolizarem uma tríade de observação ascética e conhecimento de si no aperfeiçoamento que culmina na coragem ou força moral (4º grau), reabsorvem-se nele e reconstituem-se, então, na sua plena especificidade e economia sobrenatural. Aquele grau é o ponto de vista, por excelência, sobre todos os estados anteriores e ainda não referidos à radicalidade ontológica de si próprio. Ainda em relação aos 3 graus subsequentes de uma ordem superveniente de Graça que estabelece, tranquiliza, ilumina ou une (5º, 6º e 7º graus), que forma como que uma tríade superior e imagem cada vez mais nítida da divindade mesma, o 4º grau funciona como elemento mediador, porque central, da tríade implícita que se forma entre o 3º, o 4º e o 5º graus na justa ligação de aquelas duas tríades. Esquemáticamente apresentar-se-ia:



Momento central e essencialmente mediador.

Quanto ao ensinamento de sucessivas tríades no pensamento agostiniano, cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, pp. 50 e segs., cf. p. 163; e no neo-platonismo consultem-se, entre outros, Michel PICLIN, *Les philosophies de la Triade, ou l'histoire de la structure ternaire*, Paris, Vrin, 1980; Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, P.U.F., 1964; Paul AUBIN, *Plotin et le Christianisme - Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1992, (pp. 45 e segs.).

¹⁴² Simbolicamente poder-se-ia representar tal estruturação complexa como segue:

(CORRELAÇÃO SIMPLES)

Graus de aperfeiçoamento	Dons do Espírito							(8) Bem-aventuranças
7	1	2	3	4	5	6	7	6
6								5
5								4
4								3
3								2
2								1
1								

F.Cayré, quer na perplexidade explícita de E.Gilson na aproximação dos graus do *De quantitate animae* e do *De doctrina christiana*, se relativiza o número e a estruturação exacta de uma doutrina que se crê ter sido no Bispo de Hipona uma preocupação de rigor sapiencial bem mais profunda¹⁴³.

Existe por certo uma analogia entre os graus de aperfeiçoamento da alma, desde a *animatio* vegetativa, passando pelo *sensus* da alma sensitiva, e pela *ars* da técnica, ou da ciência no sentido da alma racional, com a

(CORRELAÇÃO GRADUAL)

			Bem-aventuranças
			7
	Dons de		6
	Espírito		5
	7	_____	4
graus de aperfei-	6	_____	3
çoamento da alma	5	_____	2
7	4	_____	1
6	3		
5	2		
4	1		
3			
2			
1			

(CORRELAÇÃO INTEGRAL)

	1	2	3	4	5	6	7
7	1						7
6		2				6	
5			3		5		
4				4			
3			3		5		
2		2				6	
1	1						7

¹⁴³ Cf. E.GILSON, *Introd. à l'étude de Saint Augustin*, p. 159: "Augustin ne s'est donc pas soucié d'arrêter définitivement le nombre des étapes à parcourir pour atteindre la sagesse; il ne voit aucun inconvénient à ce que chacun les compte à sa manière, ni à les compter lui-même de plusieurs façons. On peut retenir trois, ou quatre, ou sept dans l'ensemble, le schéma n'en demeure pas moins sensiblement constant et se réduit en somme à deux types principaux." Também F.CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, p. 70 et passim; ainda A. GARDEIL, art. "Dons du Saint-Esprit", in: *Diction de Theol. Cathol.*, cols-1763 e segs.

Quanto a S.to Agostinho bastaria referir *De gen. contra man.*, I, 25, 43 ("Septem dierum altior allegoria"); *De gen. ad lit.*, IV, 2, 3-4 ("De senarii numeri perfectione") e sobretudo *De doctr. christ.*, II, 38, 56: "Iamvero numeri disciplina cuilibet tardissimo clarum est quod non sit ab hominibus instituta, (...) Incommutabiles regulas habent, neque ullo modo ab hominibus institutas sed ingeniosorum sagacitate compertas". Sobre outras referências à numerologia mítico-simbólica, cf. *infra*, ns. 191 e segs.

estruturação dos três primeiros Dons do Espírito Santo, pois o temor exprime-se na interioridade, dir-se-ia vegetativa da alma na vida espiritual, o dom de piedade diz-se já como que uma alma sensitiva na relação devocional, ou seja, na sensibilidade sobrenaturalizada e, enfim, o dom da ciência culmina em termos de discernimento recto aquilo que no plano da natureza é a ciência provável como arte ou conhecimento técnico¹⁴⁴.

O quarto grau ou da *virtus*, isto é, da natureza moral, parece pelo seu dramatismo corresponder ao dom da *fortitudo* que vem permitir culminar a ansiedade de uma justiça perfeita. Porém, se o grau da virtude era sobretudo o da purgação, este dom da fortaleza representa o seu limite já realizado, como se se pudesse dizer que a virtude define o limiar inferior de cada grau, cujo limiar superior do mesmo vem definido pelo Dom correspondente¹⁴⁵. E este indicativo seria já de si um sinal suficiente para

¹⁴⁴ Em esquema:

Graus de aperfeiçoamento da alma:	Dons do Espírito:
3º <i>ars</i> (provável)	3º <i>scientia</i> (certa ou 'recta') - plano inteligível ou directivo
2º <i>sensus</i> (affectável)	2º <i>pietas</i> (devoção) - plano afectivo ou emocional
1º <i>animatio</i> (vegetativa)	1º <i>timor</i> (implícito) - plano instintivo ou intuitivo sensível e automático

¹⁴⁵ Assim:

$\xrightarrow{\text{dom: limite superior, perfeição espiritual}}$
 \downarrow *fortitudo*

Virtude: \uparrow *uirtus* _____, limite inferior, perfectibilidade, ou potência da alma

Esta amplitude “entre” a *virtude* e *dom* criaria um hiato em que se reconheceria a descontinuidade garante de cada grau da escala, como diferente e irredutível. Por outro lado, no que se reporta ao 4º grau mostra, por autonomasia, como a prática da *uirtus* descobre uma outra dimensão capaz de a completar, a saber, o dom espiritual e toda a escala do Espírito nos seus Dons próprios. O 4º grau ficaria definido como o *intervalo entre o 3º e o 5º graus*.

Pretender-se-ia assim simbolizar o que segundo S.TOMÁS de AQUINO, *Sum. theol.* I, II^a, q. 68, a. 5 *ad primum*, refere, quando aponta a distinção entre as virtudes morais infusas e os dons, tendo em conta a *diferença da sua operação interior*, respectivamente de modo natural e de modo sobrenatural. Aliás, já S.GREGÓRIO DE NAZIANZO, entre outros, remetia para a caracterização daqueles dons como ἐνεργεῖαι do Espírito, formando um ὄργανον Πνεύματι, complementar das δόναται, ou *uirtutes*. (*Orat*; XLI, 13, in: PG, t. 36, col. 446 e segs.; *Orat*; XXXI, 29, in: PG, t. 36, col. 166 e segs.). Cf. ainda *infra*, ns. 157 e segs..

se entender que as duas classificações *não são uma mesma escala*, mas, quando muito, a conjugação da mesma escala em diferentes dimensões¹⁴⁶.

Daí que pareça, outrossim, correlacionável o quinto grau, ou da tranquilidade da alma já purificada, com a desta mesma *fortitudo*, tal como sugere E. Gilson, subdividindo depois o sexto grau, ou do *ingresso* na contemplação de Deus, com os quinto e sexto dons do Espírito, de conselho e de inteligência, culminando o sétimo grau, ou da plena contemplação, no último dom, ou da sapiência¹⁴⁷.

A hipótese que ainda Gilson sugere de que os seis primeiros dons do Espírito Santo se possam situar todos eles ao nível do quarto grau do aperfeiçoamento da alma como consciência de si ou consciência moral, substituindo a interpretação segundo a qual os dons do temor, da piedade e da ciência se situariam a esse nível, não levanta apenas dificuldades pela correspondência do dom da sapiência com os três últimos graus de aperfeiçoamento da alma, mas parece reduzir o valor analógico da estruturação paralela dos dois tipos de classificação¹⁴⁸.

Claro está que se seria tentado a ver na classificação dos graus de perfeição da alma um modo de reflexão que começa por vários níveis infra-

¹⁴⁶ Cf. *supra* nota anterior e n. 142.

¹⁴⁷ Continuando a ver em esquema, de acordo com E. GILSON, *Introd. à l'étude de S. Augustin*, p. 160 e n. 1 (também em esquema):

7 contemplatio		sapientia
6 Ingressio a)		6 intelligentia
b)		5 consilium
5 tranquillitas		4 fortitudo
4 uirtus	3 scientia
		2 pietas
		1 timor
3 ars		
2 sensus		
1 animatio		

(*De quant. an.* XXXIII, 70-76)

(*De doct. christ.*, II, 7, 9-11)

Vide ainda comentário in: *infra* n. seg.

¹⁴⁸ Cf. E. GILSON, *op. cit.*, p. 160, n. 1: "Nous ne prétendons pas que les deux textes coïncident, ni même qu'ils se complètent exactement de la manière que nous indiquons. Nous ne sommes pas absolument sûr, notamment, que les six premiers dons du Saint-Esprit dans le *De doctrina christiana* ne rentrent pas dans le quatrième degré du *De quantitate animae*. La *Virtus* contiendrait alors les six vertus surnaturelles de *Timor* à *Purgatio cordis*, inversement *Sapientia* contiendrait à la fois *Tranquillitas*, *Ingressio*, *Contemplatio*. Ce qui nous semble certain c'est que, plus on scrutera de près ces deux textes, plus on inclinera à les juger complémentaires." (à exceção do itálico no latim, os sublinhados são nossos).

morais, desde a consciência mínima, até atingir apenas no quarto grau, a *consciência moral* e, por isso, o começo do bem verdadeiro. Se se fala dos dons do Espírito Santo ou, pelo menos, de uma ordem da Graça nas *virtudes teologais* ou ainda, e por acréscimo, de uma ordem de beatitudes, parece óbvio que todos estes graus de aperfeiçoamento espiritual partam daquele patamar de advento do espiritual, ou seja, do quarto grau ou da consciência moral¹⁴⁹.

Porém, esta distinção, que pareceria simples ao olhar técnico da destriça entre a ‘filosofia natural’ e uma ‘teologia da Graça’, complica-se em Santo Agostinho por uma espécie de *filosofia do espiritual* (do quinto ao sétimo grau de aperfeiçoamento da alma e, por outro lado, como que de uma ‘teologia da natureza’ pelas correspondências dos diferentes graus dos dons do Espírito Santo com a natureza análoga¹⁵⁰. O entrecruzamento destes planos já se notava no interrelacionamento entre *ciência e sapiência*, entre inteligência e fê, e permite entrever como que uma tríplice função relacional tendo justamente em conta, por um lado, os graus de aperfeiçoamento da alma, por outro lado, os dons do Espírito Santo, e por outro ainda, os graus das Bem-aventuranças¹⁵¹.

¹⁴⁹ A correspondência seria então:

	Dons do Espírito
	7º
Graus de	6º
aperfeiçoamento	5º
7º _____	4º
6º _____	3º
5º _____	2º
4º _____	1º
...	

Cf. *Supra* n. 142 e *infra* n. 155

¹⁵⁰ Veja-se:

	7
	6
	5
7	4
6	3
5	2
4 _____	1
3	
2	
1	

¹⁵¹ O esquema sinóptico seria então como *supra*, n. 142.

É que os graus de aperfeiçoamento são caracterizados em termos potenciais, como *vis* da alma, ainda que como *disposições* cuja realização virtuosa dependa do concurso de *actos* de ordem superior.

Os Dons do Espírito Santo não são virtudes infusas e assim se distinguem em rigor mesmo das virtudes teologais, pois representam *energias*, ou actos completos, da Graça, catalisadores das disposições naturais e, por essa razão até, nomeáveis em sinonímia com as mesmas¹⁵².

Mas não seria esta razão a suficiente para uma analogia estrutural mais profunda que antes se pretende ver plenamente desenvolvida na passagem do septenário dos dons do Espírito como ‘sementes’, ao seu pleno *florescimento* nos ‘frutos’ do Espírito e, em especial, nessa plena *maturação* que são as Bem-aventuranças¹⁵³.

¹⁵² Cf. A. GARDEIL, art. “Dons du Saint-Esprit”, in: *Dict. de théol. Catho.*, III, cols. 1738 e segs. Cf. col. 1738: “Les dons du Saint-Esprit occupent en regard de l’action du Saint-Esprit une place analogue à celle que les vertus morales occupent dans l’homme naturel en regard de la raison”; *Ibid.*, col. 1739: “(...) dans la nomenclature communément adoptée des dons, le plus grand nombre, à savoir la sagesse, l’intelligence, la science et le conseil, désignent des perfections intellectuelles (...)” (sublinhado nosso).

A terminologia agostiniana permite, de facto, a latitude para a analogia da virtude à perfeição do dom, do desenvolvimento natural da virtude sobrenatural, à diversa explicitação natural do dom sobrenatural, pois a inteligência, a sabedoria, etc. são *ativas* e *passivas*, *incoativas* e *perfeitas* ..., de acordo, aliás, com a moção do nível ou grau da Graça, cf. *supra*, n. 145.

¹⁵³ Os dons do Espírito Santo são hábitos sobrenaturais que se distinguem das virtudes: “Beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam ratione suae perfectionis magis attribuntur donis quam uirtutibus” (*Sum. Theol.* I, II^a, q. 70, a.2) como vem a esclarecer S.TOMÁS. As virtudes realizam *modo humano* o que os dons, pelo contrário, operam *ultra humanum modo* - A doutrina agostiniana caracteriza esta superior operação espiritual evitando o escolho do quietismo místico. Cf. *De Gestis Pelag.* III, 5: “Procul dubio plus est agi, quam regi: qui enim regitur aliquid agit; et ideo regitur, ut recte agat; qui autem agitur, agere aliquid vix intelligitur: et tamen tantum praestat uoluntatibus nostris gratia Salvatoris, ut non dubitet Apostolus dicere: Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei [Rom. 8, 14]”. (Primeiro sublinhado nosso).

Sobre o carácter das Bem-aventuranças como ‘frutos’ da vida espiritual escutem-se as palavras de P.Barthélemy FROGET, O.P., *De l’Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, d’après la doctrine de Sainte Thomas d’Aquin*, Paris, Lethielleux, 1938, p. 430: “Les fruits du Saint-Esprit ne sont donc pas des habitudes, des qualités permanentes, mais des actes avec les vertus et les dons, mais ils s’en distinguent comme l’effet se distingue de sa cause, (...)” *Ibid.* p. 443: “Au sommet de la vie spirituelle, au-dessus par conséquent des actes de vertu ordinaire, au-dessus des fruits du Saint-Esprit, se placent les béatitudes, couronnement de l’oeuvre divine en nous, (...)”. As Bem-aventuranças são, pois, actos perfeitos, quais “enteléquias” que culminam quer as “potências” quer os “actos”, ou energias, que são dons do Espírito. “Sunt enim fructus quaecumque uirtuosa opera in quibus homo delectatur: sed

3. Correlação das escalas e mediação crística

A relação entre o estudo das capacidades ou potências de aperfeiçoamento, como funções da alma, o conhecimento dos seus actos mais perfeitos e dos seus princípios teleológicos, como centros superiores ou Beatitudes, conduz ao entendimento de que o interrelacionamento da doutrina escalar nestas três classificações se pode e deve considerar também de três modos: por um lado, em termos analógicos, de paralelismo, como já tem sido sugerido; por outro lado, em termos graduais, isto é, hierarquizada, como agora se sugere; e, enfim, de um modo mais complexo, numa relação interior duma escala noutra, numa interiorização de estruturas que permitem, não apenas a rigorosa correlação numérica, mas a dinâmica genética dos números estruturais da sua realidade¹⁵⁴.

Na primeira das acepções estabelecer-se-ia a analogia entre a *animatio* e o *timor Dei*, entre a *virtus* e o dom da *fortitudo*, ou entre a *contemplatio* e o dom da *sapientia*, e isto só para referir os momentos inicial, intermediário e último destas escalas¹⁵⁵. Este tipo de analogia logo se reconhece,

beatitudines dicuntur solum perfecta opera (...)” (cf. S.TOMÁS, *Sum. Theol.* I, II^o, q. 70 a. 2).

¹⁵⁴ Pretender-se-ia aqui *comparar* aquela tríplice perspectiva de análise com o que na técnica intelectual da tradição escolástica se pensou a propósito de vários tipos fundamentais de consideração analógica, a saber: *analogia attributionis*; *analogia proportionalitatis*; e, *analogia intrinseca* ou *metaphysica* (cf. CAJETANO, *De Nominum Analogia*, I, 1, 3 e segs. (cf. Bruno PINCHARD, *Métaphysique et Sémantique*, Paris, Vrin, 1987, pp. 81 e segs.)). Não se quer, no entanto, dizer que estas distinções técnicas correspondam exactamente àquelas perspectivas que preferencialmente se pretendem referidas às categorias da inteligibilidade do sistema platónico, ainda, patente e desenvolvido nos neo-platónicos, e que se reflecte, em particular, no *De nat. boni*, no *De ord.* de Santo Agostinho, cf. *infra* n. 170.

¹⁵⁵ Veja-se em esquema:

A. Graus de perf. da alma:
(cf. *De quant. an.* XXXIII, 70-XXXVI, 80)

B. Escala dos Dons do Espírito:
(cf. *Serm.* CCCXLVII; *De Serm.* de Domin I, 4, 11...; *De doct. christ.* II, 7, 9-11)

7. Contemplatio	↔
6. Ingressio	
5. Tranquillitas	
4. Virtus	↔
3. Ars	
2. Sensus	
1. Animatio	↔

7. Sapientia
6. Purgatio cordis
5. Consilium
4. Fortitudo
3. Scientia
2. Pietas
1. Timor

Seguiu-se para identificar cada instância a nomenclatura agostiniana (*De quant. an.* XXXV, 79), adoptada por Étienne GILSON (*Intr. à l'ét. de S. Aug.* p. 160 e n. 1) e estabelece-se o paralelo com a escala dos 'dons do Espírito', posto que, neste caso, em

entretanto, imperfeito, sobretudo se se tiver em conta como as bem-aventuranças são correlacionadas com os dons do Espírito Santo, mas não directamente com os graus de aperfeiçoamento da alma. Quer isto dizer que a correlação biunívoca entre graus de perfeição da alma e dons, e entre dons e bem-aventuranças, não se mantém ao longo das várias classificações univocamente¹⁵⁶.

Aliás, o próprio ensinamento da analogia, ainda que pensado a partir do esquema participativo platónico, no exemplarismo agostiniano, exige a introdução de momentos diferenciais que mostrem como não se trata tanto de uma economia de idêntica consideração do diferente, quanto de diferenciação do idêntico¹⁵⁷. Por isso, dos *vestigia à imago*, e desta ao

hipótese de conjugação com diversa intenção da de E. GILSON. *Vide supra*, ns. 147 e 148, onde se discutiu este tema.

Apresenta-se também em quadro esta outra correlação:

B. Dons do Espírito
(v. *supra* quadro anterior) [Is. 11: 2-3]

C. Bem-aventuranças
[Mt. 5, 3 e segs.] (cf. *De serm. Dom.*,
I, 4, 11...; *Serm. CCCXLVII*, 3)

7. Sapientia
6. Purgatio cordis
5. Consilium
4. Fortitudo
3. Scientia
2. Pietas
1. Timor

7. "...pacifici"
6. "...mundo corde"
5. "...misericordes"
4. "...qui esuriunt et sitiunt iustitiam"
3. "...lugentes"
2. "...mansueti"
1. B. "humiles"

Sobre os desenvolvimentos desta correlação em S.to Agostinho continua a remeter-se *supra*, n. 142.

¹⁵⁶ Segundo a identificação daquelas escalas: *A* diz-se em relação a *B*; e *B* diz-se em relação com *C*; mas entre *A* e *C* há uma dupla mediação relacional!

¹⁵⁷ Entre o(s) momento(s) inicial(is) da(s) escala(s) e os seus momentos intermediários, e entre estes e os extremos das mesmas escalas estabelece-se uma descontinuidade pelo facto de a progressão, não só ir transformando grau a grau a perspectiva englobante sobre todos eles, mas também por se dar por inversa integração a partir daquela dimensão diferencial. Isto é, passa de uma actividade determinada a uma passividade, em que se descobre outra instância energética, ou outro plano de economia já gratuita e espiritual. Afinal, a passagem de um processo de discursividade dos momentos da consciência, para o carácter *sinérgico* e "*syneidético*" de uma visão complexa dos diferentes graus na sua respectiva função e no aperfeiçoamento, já não tanto por transitividade, degrau a degrau, mas de todos ao mesmo tempo e na sua especificidade, que sendo respectiva, neste momento diferencial se torna coalescente e universal. Do ponto de vista da economia espiritual dá-se como que a mutação da lógica finita 'das partes e do todo', para a lógica infinita de "um tudo que está em tudo" (Lembre-se de Anaxágoras a Leibniz...).

Escute-se a reflexão de S.to Agostinho: "*Quaerimus quippe de animae potentia, et fieri potest ut haec omnia simul agat, sed id solum sibi agere videatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam caetera attentior*". (*De quant. an.* XXXV,

modelo e aos arquétipos, constitui-se a assimetria que permite reconhecer a analogia, não como o terreno confuso na acepção negativa da *regio dissimilitudinis*, mas como um ensinamento gradual que aponta para uma hierarquização¹⁵⁸.

Se a doutrina dos graus de aperfeiçoamento da alma reflecte o sentido da confiança fundamental num *plano ordenado da criação* de todas as coisas, e a própria estruturação numérica desses níveis exprime a revelação do plano da bondade do Criador, os dons do Espírito, como árvore plenamente desenvolvida do Espírito de Jesus Cristo, da mediação reconversiva a Deus, aparece sobretudo caracterizada na *perspectiva da Esperança* e inclinando do movimento gradual da primeira escala a uma reconversão ascendente em sentido inverso¹⁵⁹.

79). Note-se como se aponta para o carácter *potencial* transformacional da alma, que se liberta do seu *actus* mínimo, apontando progressivamente para a energia catalizadora (cf. ἐνέργεια aristotélica, a *virtus*), como dom que aponta para a ‘enteléquia’ ou perfeição. Não esconde S.to Agostinho a dificuldade, e é de particular importância o reconhecimento de que a realização simultânea de todas as operações da alma supõe, em termos conscientes, um papel *particularmente intenso* da atenção (*attention*).

¹⁵⁸ Sobre toda a hierarquia ontológica na doutrina agostiniana dos *signa*, cf. H. SOMERS, “Image et illumination divine”, in: *August. Magister*, I, pp. 456 e segs. e a propósito da distinção entre *uestigia* (“semelhança”) e *imago* em paralelo à μίμησις e à μέτεξις da tradição platónica, Vide ainda art. ‘εἰκόν’, in: *Theologisches Wörterbuch z. Neuen Testament*, cols. 386 e segs. e recorde-se a amplíssima tradição deste tema da *imago Dei* também na corrente da patrística oriental: por via de S.to AMBRÓSIO, a doutrina vem de ORÍGENES... Quanto à *regio dissimilitudinis* (Conf. VII, 10, 16) cf. A. SOLIGNAC, “Note complémentaire” à ed. *Les Confessions* (Bibl. Aug., t. 13, pp. 689-693, em que se registam os antecedentes: PLATÃO (Pol. 273 d), PLOTINO (En. I, 8, 13...) e o seu novo aproveitamento a partir da Patrística. Cf. A. E. TAYLOR, “Regio dissimilitudinis”, in: *Archives d’Hist. Littér. et dicit. du Moyen Âge*, t. IX (1934), pp. 305-306; e ainda P. COURCELLE, “Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la «région de dissemblance»”, in: *Archives d’Hist. Littér. et doct. du Moyen Âge*, t. XXIV (1957), pp. 5-33. Vide nossa interpretação: C.H. do C. SILVA “Do Ser e das Aparências ou da diferença ontológica fundamental” (tese policopiada), Lisboa, 1970, t. II, pp. 406 e segs., e ainda M. da Costa FREITAS, O.F.M. quanto retoma também esta temática nas suas consequências no pensamento antoniano: “O tema da «regio dissimilitudinis» nos Sermões de Santo António”, in: Várs. Auts, *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal, 1982, pp. 131-140.

¹⁵⁹ O ciclo da “processão” (*egressus*, cp. πρὸδος) e do “retorno” (*regressus*, cp. ἀνὸδος) é normalmente entendido segundo o modelo plotiniano, em termos *necessários e sequenciais*, completando-se a totalidade do processo por aquele movimento ‘conversivo’ (cp. ἐπιστροφή) ao Uno. A introdução do tema criacionista, e da *diferença ontológica fundamental* vem, na perspectiva cristã, e particularmente agostiniana, alterar aquela necessidade e aquele carácter sequencial, interferindo a Transcendência em diversos sentidos essenciais da ordem real criada. Assim, se na ordem da fé se compreende a criação e a revelação de todas as coisas, a mediação reconverte desse sentido dominante a uma

É esta rítmica que complementa a fê bem fundada da ordem de todas as coisas na esperança de um aperfeiçoamento anatréptico que permite entender que esta segunda escala ascenda sobre a primeira e o seu grau mais inferior, do *timor Dei*, entre já em correspondência com o da possibilidade do momento conversivo da primeira escala, ou seja, o momento da *virtus*¹⁶⁰.

esperança unitiva. O processo é *anagógico* e conversivo, *invertendo-se o sentido do processo*. A economia das virtudes teologais, que se não confundem com os Dons do Espírito, (pois sendo embora graças sobrenaturais se dispõem como potências a serem desenvolvidas, e não tanto como perfeições espirituais catalizadoras numa ordem superior das potências da alma), parece simbolizar a triplice perspectiva psicológica, temporal e ontológica para se reconhecer como o esquema da processão e do retorno se abre do seu ciclo para outras dimensões anagógicas.

Como S.to Agostinho reconhece na sequência do ensino paulino (1 Cor, 13, 8...) a ordem da Fé e da Esperança, ou da Fé e do Conhecimento, estão destinadas a passar, segundo a contingência 'deste mundo' e só permanecerá a da *caridade* (1 Cor, 13, 13: "Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; maior autem ex his est caritas". Cf. *Ibid.* 13, 8-13). Note-se como para a correspondência psicológica (*memoria, attentio e uoluntas*) e temporal ('o que foi'; obra da Criação; 'o que será', obra escatológica; e 'o que é', obra da Redenção) se encontram outras correlações agostinianas, bem assim como o sentido hierarquizado de uma escala ontológica. O paralelo com esta doutrina está ainda presente nas sucessivas tríades da hierarquia de DIONÍSIO, o PSEUDO-AREOPAGITA (*Cel. Hier.*, III, 165 B/C e segs....) não apenas sequenciais no processo hierárquico, mas na própria *doutrina gradual*: cf. R. ROQUES, "La notion dionysienne de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys", in: *Arch. d'Hist. Litt. et doct Moyen Âge*, t. XVII (1949), pp. 183-222 e t. XVIII (1951), pp. 5-44, sobretudo pp. 7 e segs., onde se distingue não apenas a *ordem*, o *conhecimento* (ciência hierárquica) e a *atividade* (realização hierárquica), mas ainda, nesta última, as funções *purificadora, iluminativa e unitiva*. (Cf. DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA, *Cel. Hier.*, III, 165 B/C, 168A).

Estas três funções, que por simplificação alguns intérpretes tomaram ainda como etapas sucessivas (cf. entre outros J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, Aubier, 1944), conjugam-se em cada fase do processo, em cada tríade: as ordens mais elevadas operam a perfeição (união), as médias a iluminação; e, as inferiores, a purificação. Aliás, estas três funções são indissociáveis da própria *mediação analógica* (cf. *Cel. Hier.* 168 A). As várias purificações, iluminações e uniões correspondem-se pois, não só em paralelo, mas descendente ou ascendentemente, embora de modo inverso.

"Progresser dans la participation théarchique à quelque degré que ce soit, équivaudra donc à progresser simultanément dans la purification, dans l'illumination et dans la perfection." (A. ROQUES, *ibid.* 13).

¹⁶⁰ Em esquema:

	Sapientia
	Purgatio cordis
	Consilium
Contemplatio	Fortitudo
Ingressio	Scientia
Tranquillitas	Pietas
Virtus	Timor
Ars	
Sensus	
Animatio	

Assim sendo, ao dom da *fortitudo* corresponderá a contemplação, e todos os dons superiores à *fortitudo* marcarão a vida contemplativa em complementaridade ao âmbito dos primeiros graus definíveis na lógica das virtudes e da vida activa ou moral¹⁶¹. O *concilium*, a *intelligentia* e a *sapientia* representarão já dimensões interiores da vida contemplativa.

Mas semelhantes observações se poderiam estabelecer no que toca à relação entre os dons do Espírito e as Bem-aventuranças, mostrando que também de uns a outras se estabelece uma *tensão hierárquica*, embora já não tanto no sentido complementar da ascensão em relação ao descenso, mas, dir-se-ia, numa *dimensão lateral e de conversão à interioridade* que faça consistir na humildade de cada momento, na lógica absoluta de cada número e de cada instância, a suprema compreensão amorosa da ordem universal¹⁶².

Pode reconhecer-se como a Fé e a Esperança encontram neste ensinamento privilegiado da Caridade, como já lembrava o Apóstolo Paulo, a culminância de todos os Dons e o ponto fulcral catalisador de todas as escalas¹⁶³.

Como já se tinha referido, as virtudes sobrenaturais infusas não se devem confundir com a *gratia gratis datae* dos dons do Espírito nos seus

¹⁶¹ Tal complementaridade é sugerida numa diversa hipótese interpretativa por E. GILSON, *Intr. à l'ét. de S. Aug.* p. 160, n. 1: “(...) La *Virtus* contiendrait alors les six vertus sumaturelles, de *Timor* à *Purgatio cordis*; inversement *Sapientia* contiendrait à la fois *Tranquillitas*, *Ingressio*, *Contemplatio*”. Todavia nesta conjectura dá-se uma comparação da escala de perfeições com a escala de dons do Espírito numa ordem lateral, ou horizontalizante de vários dons num mesmo grau, o que prejudica aquele princípio analógico suprarreferido.

¹⁶² Cf. *supra* nota anterior. Impõe-se ainda aqui a comparação com a doutrina hierárquica tal como se explicita no *Corpus Dionysiacum*, de acordo com as leis da ἀναλογία e da συμμετρία: cf. R. ROQUES, “La notion dionysienne de hiérarchie selon le Pseudo-Denys”, in: *Arch. d'Hist. litt. et doct. du Moyen Âge*, t. XVII (1949), pp. 183 e segs. A partir do grau mais elevado e descendendo dele caminha-se no sentido do maior número, como se verá o número pode ser índice da ordem, cf. S. AGOST., *De ord.*, XV, 42.... Compare-se ainda com o ritmo dionisiano: “Le nombre des intermédiaires détermine donc le degré d'épaississement spirituel de l'activité théarchique, aux divers moments de son expansion.” (R. ROQUES, *Ibid.*, t. XVIII (1951), p. 18). Vide R. ROQUES, *L'univers dionysien - structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983, pp. 92 e segs.

¹⁶³ 1 Cor 13, 1-13; veja-se a análise proposta por A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. I, pp. 50 e segs.; pp. 77 e segs., quando se refere ao ensinamento das tríades psicológicas à imagem da Trinitas segundo a concepção da *mens* agustiniana. De notar que o amor vai ser entendido como memória e também *uoluntas*, na acepção transformante e ascendente das diferentes estruturas ‘trinitárias’ da alma de acordo com a doutrina agostiniana. A correspondência com o sentido mediativo, central do dom da *caritas* deve ser sublinhado. Vide *De Trin.* X, 3; XV e X, 7; ainda *Confess.*, XIII, 9. e ainda a significativa reflexão em *Sol.*, I, 7, 14.

carismas específicos¹⁶⁴. Porém, cumprem a função central interrelacionante das diferentes classificações septenárias como expressão trinitária do próprio Deus na alma e a cobrirem o hiato quase nulo e, afinal infinito, que existe não apenas entre cada grau e outro, mas sobretudo naquele seu ponto central que permite prosseguir na escala ou dimensionar noutro sentido o progresso espiritual¹⁶⁵.

Assim, quando se verificou que a *virtus* representa como que o limiar inferior do que deve ser culminado nesse mesmo intervalo central da escala pelo *timor Dei*, estar-se-ia a reconhecer que entre a virtude e o dom surge o intervalo que demanda a efectiva presença da Graça como única dimensão catalisadora e, de facto, realizante da ascensão espiritual¹⁶⁶.

É isto que Santo Agostinho reflecte, quando, abismando-se na meditação do mistério da Encarnação do Verbo, reconhece o logro da aparente ascensão espiritual dos platónicos, que virá mais tarde, no *De Civitate Dei*, a caracterizar como ‘daimónica’¹⁶⁷. É que não basta, como diz nas “Confissões”, ver o cimo do monte, contemplar intelectualmente onde se quer

¹⁶⁴ As virtudes são forças potenciais, como a própria palavra indica (*virtus* de acordo com a consideração estoica e aristotélica de *ἕξις* ou *habitus*) o que supõe ainda na perspectiva cristã e agostiniana o *trabalho* de desenvolvimento do dom dessas forças. São virtudes sobrenaturais infusas, mas restam ser desenvolvidas, como sementes que hajam de florescer na plenitude da vida da Graça. Para a distinção escolástica das virtudes sobrenaturais infusas e dos dons específicos do Espírito (cf. ainda *1 Cor* 14, 1 e segs.) e A. GARDEIL, art. “Les dons du Saint-Esprit”, in: *Dict. de Théol. Cath.*, III, cols. 1763-4; e vide S. TOMÁS DE AQUINO, síntese in: *Ibid.*, cols. 1775 e segs.

¹⁶⁵ A *fé*, a *esperança* e a *caridade* constituem-se como imagem da economia trinitária na alma, fazendo com que a cooperação desta se dê nela numa plena realização espiritual. Tal *perfeição* permite compreender como a progressão da escala de perfeições é *em cada momento*, nesta outra economia, *englobante da escada inteira*, ou, como, por outro lado, cada degrau aglutina em si o hiato da real Transcendência que apenas a Graça se permite colmatar. A condição consciente desta operação transcendente dá-se a partir do ponto intermediário da escala, ou seja, a partir do momento em que a *virtus*, isto é, à consciência moral advém, dramático embora, o começo de um *discernimento* de caminhos de realização do humano. Cf. *De gen. ad litt.* XII, 13-14 e 28; *De civ. Dei*, XIV, 28... cf. G. BARDY, art. “Discernement des esprits” in: *Dict. Spirit.*, t. III, cols. 1250 e segs.

¹⁶⁶ A relação entre a virtude como *potência* e o dom como *acto* perfeito ou *entelêquia*, ou realização da plenitude espiritual, supõe a dimensão catalisadora do *acto*, ou *energia* realizante. Cf. ainda A. GARDEIL, *op. cit.*, t. I, pp. 153 e segs.

¹⁶⁷ Cf. *De civ. Dei*, X, 10: “O theurgia praeclara! o animae praedicanda purgatio! Ubi plus imperat immunda inuidencia, quam impetrat pura beneficentia: immo uero malignorum spirituum cauenda et detestanda fallacia, et salutaris audienda doctrina”. (sublinhados nossos) Cf. ainda *In Ioh. Ev.*, I, 7: “Ergo ex montibus uenit uobis auxilium, ut haec uel audiretis; sed nondum potesti intellegere quod audistis”.

chegar, mas mais importa saber realizá-lo sem se perder por ‘caminhos que não levam a parte alguma’¹⁶⁸.

É na consciência da iniciação cristã ao sentido da Encarnação do Verbo como único mediador que advém a reflexão agostiniana sobre este momento diferenciador da escala, dir-se-ia esta ‘porta estreita’ pela qual apenas se pode entrever o Reino dos Céus¹⁶⁹.

Era já convicção agostiniana, por exemplo no *De natura boni*, e desde o *De ordine*, que todas as coisas estão harmônicas, feitas no Bem ontológico, advogando-se não apenas a solução neo-platônica para o problema do mal como *privação*, e a crítica complementar aos Maniqueus, mas ainda a tendência para o simbolismo pitagorizante dos números e das medidas dessa criação ordenada¹⁷⁰. No *De natura boni* diz Santo Agostinho que Deus é o Autor de todos os bens, grandes ou pequenos, de todas as formas, ou ainda de todas as ordens, grandes ou pequenas¹⁷¹. A afectação da *ordo*,

¹⁶⁸ Cf. *Confess.* VII, 20, 26: “(...) discernere atque distinguere, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter uidentes, quo eundum sit, nec uidentes, qua, et uiam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam.” (sublinhados nossos). Note-se que o dramatismo da busca da verdade em S.to Agostinho se reflecte analogamente em muitos outros pensadores como Pascal e até o próprio M. HEIDEGGER (cf. *Hölzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1963), e em numerosos pontos de inspiração em anotação.

¹⁶⁹ Cf. *Confess.* VII, 18, 24: “Et quarebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam, donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominum Christum Iesum [1 Tim. 2, 5], qui est super omnia deus benedictus in saecula [Rom. 9, 5], uocantem et dicendum: ego sum uia et ueritas et uita (...) [Ioh. 14, 6]”; *Ibid.* VII, 20, 26: “Garrebam plane quasi peritus et, nisi in Christo, saluatore nostro, uiam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem”.

¹⁷⁰ Cf. *De nat. boni*, I, 1: “Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo uere aeternum et uere immortale. Coetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo.” Refutação do dualismo maniqueu. Cf. *Ibid.*, II, 2 e segs.. Sobre toda a questão do mal, tratada em variadíssimos textos de S.to Agostinho, vide por exemplo, *De nat. boni*, IV, 4: “... malum, quod nihil aliud est quam corruptio uel modi, uel speciei, uel ordinis naturalis”; *De lib. arb.*, I, 16-18...; cf. Régis JOLIVET, *Le problème du mal d’après Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 19363, pp. 61 e segs. Para a comparação com Plotino, ainda *ibid.* pp. 129 e segs. e D. J. O’MEARA, *Structures hiérarchiques dans la Pensée de Plotin*, Leiden, Brill, 1975, pp. 103 e segs; Jean-Michel CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Belles-Lettres, 1987, pp. 127 e segs. Sobre o que Santo Agostinho vai tirar da lição platônica, cf. *Confess.* VII, 10 e 11.

¹⁷¹ Cf. *De nat. boni*, III, 3: “Nos enim catholici Christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parua; a quo est omnis modus, seu magnus, seu paruus; a quo omnis species, seu magna, seu parua; a quo omnis ordo, seu magnus, seu paruus” (sublinhados nossos). Cf. B. ROLAND-GOSSELIN, *St Augustin, La morale chrétienne*, in: “Bibliothèque Augustinienne”, t. 1, pp. 525-527. Vide ainda, *De ord.* I, 9, 27...

modus e species, como paráfrase do Deus que fez todas as coisas por “conta peso e medida”¹⁷², parece esclarecer que ao *sentido ordinal* se deve ainda complementar os modificativos, retraindo ou alargando cada grau da ordem, e ainda especializando-os, isto é, estabelecendo seriações numéricas, do mais geral ao mais especial, do composto ao simples, correspondendo assim a variação da espécie ou forma, ao número de seres ou de instâncias dentro de cada grau.

Ainda neste texto Santo Agostinho acrescenta o critério de *perfeição ontológica*, como sendo o da mais completa determinação segundo a ordem, a medida e o número, não só permitindo entender o mal como desordem, mas, complementarmente, estabelecer a regra segundo a qual “é preferível uma natureza superior, ainda que corrupta, do que uma natureza inferior não-corrupta”, o que naturalmente aponta para a grandeza do aperfeiçoamento possível da alma e para a dignidade maior do homem em relação às naturezas estabilizadas e perfeitas face ao seu próprio grau¹⁷³.

¹⁷² Esta fórmula vulgar retoma por ordem diferente o versículo do ‘Livro da Sabedoria’: cf. Sap. 11, 21 “(...) *omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*; (...)”. Tal citação feita a partir da *Vulgata* (que aliás numera diferentemente o versículo em relação à versão grega dos ‘Setenta’ (v. 20) deixa ainda reconhecer o eco sapiencial helenizante desta fórmula do deutero canônico. Vide na versão dos ‘Setenta’: (...) πάντα μέτρον καὶ ἀριθμῶ καὶ σταθμῶ διέταξας (Sap. 11, 20), que remete para toda uma triádica consideração no enunciado dos parâmetros de ordenação do real. Bastaria lembrar a doxografia de Aristóteles sobre a classificação das diferenças entre ‘os átomos’, segundo a doutrina dos Atomistas, para retomar aquela ternária perspectivação: cf. *Metaphys.*, A, 4, 985 b, 14–15: “(...) τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φάσιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι σχήμα τε καὶ τάξις καὶ θέσις (...)” (sublinhados nossos). Aliás, a ‘figura’, a ‘ordem’ e a ‘posição’, não deixam de ter ainda analogia com os princípios de ordenação segundo Santo Agostinho: a *species*, a *ordo*, o *modus*. Referindo-se a primeira ao princípio *formal* que na representação física é analogado à *figura*; correspondendo-se a segunda na própria nomenclatura; e o terceiro interpretando a *θέσις*, elaborável como ‘situação’ ou, na tábua das predicções categoriais (ARIST. *Cat.*, VI, 6 b 13 e segs.), depois entendível em termos modais como *positio* (ou *dis-positio*), numa tradição pensante que se atesta até KANT (*Kritik der reinen Vernunft*, A 598/B 626...: cf. M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, Frankfurt, V. Klostermann, 1963). No entanto, na intencionalidade bíblica daquela fórmula pretende-se antes significar o plano providencial, cf. Is. 40, 12 e, ainda Job 28, 25–26. Também Mt. 5, 36; 10: 30; “Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt”, e S.AGOST., *De serm. Dom.*, I, 17, 52.

Vide ainda: *De Mus.*, VI, 17, 58: “(...) *supra quam rationales in intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt*”. (sublinhado por nós).

¹⁷³ Cf. *De nat. boni*, III, 3: “*Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt: quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus*

Reconhece-se aqui como que a ‘economia’ do pecado, o ensinamento da humildade pela consciência da finitude, retomando-se o sentido fundamental da via purgativa como a condição necessária para a realização espiritual¹⁷⁴.

Ora, este ponto intermediário, esta ‘porta estreita’, como se disse, entre a unidade perfeita de Deus e multiplicidade de todas as criaturas liga-se indefectivelmente à própria noção de unidade como determinante do problema da ordem¹⁷⁵. Trata-se do ensinamento ainda neoplatónico do Uno, não apenas na irredutibilidade intelectual, como sinal de Transcendência, mas como unidade participada em todas as coisas que, para serem, têm de ser a seu modo *unas*¹⁷⁶.

É esta exigência que leva Santo Agostinho no *De Ordine* a considerar que apenas na globalidade se pode entender a ordem, o que, por outras palavras e segundo o método agostiniano equivale a dizer que, se o homem não entrar em si mesmo e pela unificação da alma for capaz de contemplar a unidade da ordem, a fragmentação do seu espírito há-de estilhaçar em visões e fragmentos incongruentes o conjunto do real¹⁷⁷.

ordinata sunt, minus bona sunt.” Mas, se esta é a lei de proporcionalidade da perfeição, complementarmente há-de valorizar-se o princípio da própria hierarquia: “Fieri autem potest ut quaedam natura, quae modo et specie naturali excellentius ordinata est, etiam corrupta melior sit adhuc quam est incorrupta altera, quae minore modo et specie naturali inferior ordinata est.” (*Ibid.* V, 5). Sobre esta temática cf. Émilie ZUM BRUNN, “La dialectique du “magis esse” et du “minus esse” chez Saint Augustin”, in: P. M. SCHUHL e P. HADOT (eds.), *Le Néoplatonisme* (Colloq. Intern. du C. N. R. S.; Royaumont 9-13 juin 1969), Paris, C. N. R. S., 1971, pp. 373-380 (seguido de “Discussão”). De salientar a posição crítica de E. ZUM BRUNN em relação à interpretação de A. de SOLIGNAC e até à de M. BLONDEL (*L'être et les êtres*, Paris, 1963, pp. 189...) que minimizaram o contributo neoplatónico naquela dialéctica de πρόοδος e de ἐπιστροφή.

¹⁷⁴ Cf. *De nat. boni*, VII, 7; IX, 9 e ainda XXXIV, 34 e segs.; *Confess.* VIII, 7, 17 e segs.

¹⁷⁵ Cf. *De ord.*, I, 1, 2: “Nihil enim aliud minus eruditus hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non ualentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem”.

¹⁷⁶ Cf. *De ord.*, II, 18, 48. Cf. O. du ROY que salienta uma aproximação plausível com PLOTINO (*En.* VI, 6, 9...) a propósito deste sentido ‘unitário’ da unidade, entretanto, presente em todas as coisas: *L'intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris, 1966, pp. 139 e ns. 2 e 3. Vide ainda John J. O'MEARA, “The Neoplatonism of Saint Augustine”, in: Dominic J. O'MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk (Virginia, U. S. A.), Int. Soc. for Neoplatonic Studies, 1982, pp. 39-40.

¹⁷⁷ “Cujus erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum

Não sendo aqui ocasião de estudar o tema da *ordem* em Santo Agostinho, mas apenas de o referir como preocupação que contextua a questão do escalonamento do real, bastará neste sentido salientar que a *ordem* parece corresponder àquilo que utilmente *conduz a Deus*, como se tal pragmatismo providencial pudesse identificar-se com o reconhecimento do encadeamento causal de todas as coisas a partir da causa primeira¹⁷⁸. O papel da memória na manutenção destas diversas dimensões, e como exercício de uma *memória Dei* — tema que também aqui não cabe desenvolver —, será de primordial importância para a realização daquela unidade¹⁷⁹.

Esta compreensão do sentido da escala dos graus da realidade pela noção unitária da ordem constitui o próprio *método da sabedoria*, à qual não deve aspirar senão aquele que possua a dupla ciência da correcta disputa e das potências dos números¹⁸⁰. A dialéctica, ascendente ou descendente, é o ensinamento gradual que deve ser complementado pelo estudo dos números que rigorosamente determinam aqueles mesmos graus. Afinal, como já desde a primeira parte do *De ordine* se afirma, a questão fundamental de toda uma escala dá-se no reconhecimento da relação entre os seus extremos que são, no limite, o Uno e a multiplicidade¹⁸¹.

colligendi atque in seipso retinendi.” (*De ord.* I, 1, 3). E Santo Agostinho acrescenta este sentido unitivo na compreensão *universal* (*Ibid.*, I, 2, 3) como uma forma estética e de consideração ordenada de todas as coisas.

¹⁷⁸ É a primeira definição proposta no *De ord.* I, 9, 27: “Ordo est quem si tenuerimus in uita, perducet ad Deum, et quem nisi tenuerimus in uita non perueniemus ad Deum.” Mais tarde, S.to Agostinho há-de precisar a *ordo* como plano da própria intervenção de Deus (*Ibid.*, II, 1, 1); cf. ainda *De civ. Dei*, XIX, 13, 1.

¹⁷⁹ Não é apenas a memória ‘psicológica’ que ainda não constitui um *saber* (“Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandavi, et quibus accommodavi quantum potui fidem: scire autem aliud est.” (*Sol.*, I, 4, 9). *Vide* também *De quant. an.* XXVI, 49; mas a memória, como *reminiscência eidética* do essencial: cf. *Contra Acad.* III, 18, 4; e sobretudo *Confess.* X, 24, 35, et *passim*. *Vide infra* ns. 196 Cf. LOPE CILLERUELO, “La Mística de la «Memoria Dei» en San Agustín”, in: *Estudio Agustiniano*, 8 (1973), pp. 401-448.

¹⁸⁰ Cf. *De ord.*, II, 18, 47: “Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum.” (sublinhado nosso). *Ibid.*, II, 19, 50. Bem entendido, isto para além das considerações de virtude, já de si dom também, para a “visão de Deus”; cf. *Solil.*, I, 6, 12...

¹⁸¹ Cf. *De ord.*, I, 2, 3. Ainda *ibid.*, II, 18, 48. O problema das *mediações* constitui inclusivamente a preocupação pedagógica de S.to Agostinho, quando propõe a *ordenação progressiva* como forma de aperfeiçoamento interior: *Ibid.*, II, 19, 50: “Gradatim enim se et ad mores uitamque optimam non iam sola fide, sed certa ratione perducit. Cui numerorum

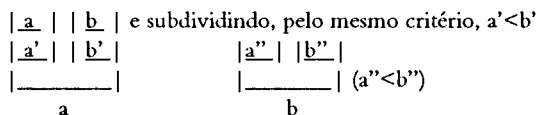
Entra-se assim no conhecimento de uma doutrina justificativa da própria escala. Os antecedentes de toda esta problemática são, por certo, comuns à tradição platônica, quer na referência aos diferentes níveis de conhecimento, tão tipicamente expressa na ‘alegoria da linha’ numa divisão quaternária assimétrica que se complica, se se tiver em conta as dimensões intermediárias, formando também um septenário,¹⁸² como, por outro lado, também se encontra dito a propósito da doutrina cosmológica do “Timeu”, quer ainda na referência que neste último texto se faz à relação entre os ‘géneros supremos’, entre o idêntico e o diferente ou, numa palavra, quando se fala no modelo triádico de toda a harmonia, e que numa série importa essencialmente encontrar o termo médio¹⁸³.

Mas, posto que toda esta doutrina seja conhecida nos diversos desenvolvimentos da tradição platônica, a reflexão atenta que Santo Agostinho dirige sobre este tema, há-de mostrar o novo plano do sentido da *mediação* entendido em termos cristãos¹⁸⁴.

uim atque potentiam diligenter intuenti nimis indignum uidebitur et nimis flendum, per suam scientiam uersum bene currere citharamque concinere et suam uitam seque ipsam quae anima est deuium iter sequi et dominante sibi libidine cum turpissimo se uitiorum strepitu dissonare.”

Cf. A. SOLIGNAC, “Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De ordine* de saint Augustin”, in: *Archives de Philos.* 20 (1957), pp. 463-464.

¹⁸² Cf. PLAT., *Rep.*, VI, 509 d, e segs.: “τοῖνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἀνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τμήμα ἀνα’ τὸν αὐτὸν λόγον (...)”. A divisão em partes iguais dá-se segundo uma razão (*lógos*), que se mantém como critério na subdivisão, e, embora não esteja identificada a natureza do sector maior, ou do menor, do ponto de vista de uma progressão *a menor que b*, figurar-se-ia:



Resumindo estas hipóteses obter-se-ia uma progressão: [a' . b'] . [a'' . b''] tornando-se estes vários momentos numerados:

1 2 3 4 5 6 7

como as partes e os ‘intervalos’ da progressão, formando, portanto, um septenário.

¹⁸³ Cf. PLAT., *Tim.* 35 a e segs. *Vide* ainda *ibid.*, 31 b: Δύο δὲ μόνως καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρίς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὴν γίγνεσθαι. Cf. entre outros, A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Oxf. Clarendon Press, 1962 reed., pp. 106 e segs. *Vide* ainda *ibid.*, pp. 95-96; Th. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, Oxf. Clarendon Pr., 1921, t. I, pp. 294 e segs e veja-se ainda com interesse, L.ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres*, Paris, Vrin, 1908.

¹⁸⁴ Vejam-se os estudos recentes sobre a tradição aritmosófica neo-platônica: J. BERTIER, L. BRISSONS, A. CHARLES, J. PÉPIN, H.-D. SAFFREY, A.- Ph-

À relação imanente Uno-Múltiplo, ou ao modo gradual de entender nas diferentes partes, segundo a doutrina da participação plotiniana, a integração do todo¹⁸⁵, contrasta o que Claude Tresmontant designa pela “Metafísica do Cristianismo” pelo sentido irreduzível da transcendência da Criação, criação da própria matéria como algo de bom, numa perspectiva que perturba a hierarquização dos graus de aproximação do Uno, pois a Transcendência de Deus é tão transcendente ao espírito, como à matéria¹⁸⁶.

Na perspectiva agostiniana salvaguarda-se a infinitude desta transcendência, mas utiliza-se o esquema participativo para entender a relação do diverso¹⁸⁷, percebendo que o plano dos diferentes seres não é arbitrário

SEGONDS eds. e comentadores de “Plotin-Traité sur les Nombres”; A. CHARLES-SAGET, *L'Architecture du Divin-Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris, Belles Lettres, 1982, e o seu interesse no reflexo sobre as influências agostinianas.

¹⁸⁵ Cf. por. ex. PLOT. *En.*, VI, 6, 1. A multiplicidade face à unidade deve ainda possuir em si mesmo esse princípio unitivo: “καὶ πάντα μὲν στερισκόμενον ἐν τῇ χάσει τοῦ ἐνὸς πλήθος γίνεσθαι, οὐκ ὄντος τοῦ ἄλλο πρὸς ἄλλο μέρος αὐτοῦ ἐνοῦντος”. É interessante notar a interpretação que faz Vincenzo CILENTO (em “Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino”, in: *Le Néoplatonisme*, ed. cit., pp. 37-42) em que contesta uma aproximação de mística ‘lírica’ à maneira da tese orientalizante de E. BRÉHIER, sobre Plotino (cf. *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1961, pp. 107 e segs.), ou ainda de uma mística agostiniana: “(...) ma non somiglia in nessun modo né al grau sabato agostiniano della *Civitas Dei*, né al colloquio ostiense tra Agostino e Monica, né ai danterchi “pensieri contemplativi”. (*op. cit.*, p. 40). E acrescenta V. Cilenti a sua tese original: “Per contro si tratta di una mística che vorrei definire dionisiaca, tragica (...)”. (Sublinhado nosso).

¹⁸⁶ Cf. Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne- Problèmes de la Création et de l'Anthropologie des origines à Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961, pp. 108 e segs. e 234 e segs. Vide ainda *ibid.*, p. 61 e p. 44: “La multiplicité des êtres individuels procède de l'Unique créateur en vertu d'un don créateur qui les pose individuels. Il n'y a pas “individualisation” par un principe matériel négatif d'une unité primitive, mais création d'êtres distincts et individuels. La distinction n'est pas un mal, l'expression d'un péché précosmique, mais oeuvre créatrice voulue jugée, bénie. La différenciation fait partie de la création en tant que telle” (sublinhado nosso).

A transcendência como processo diferenciador não vem justificada pela metáfora dos intervalos da realidade múltipla, mas como realizante de todos e cada um desses ‘degraus’ de infinitude. Vide: *De nat. boni*, XXV, 25 e segs. Lembrar-se-ia, a propósito, a perplexidade de uma reflexão de B. PASCAL, *Pensées*, 72 (ed Brunschvicg) = 199 (ed. Lafuma): “Dans la vue de ces infinis tous les finis sont égaux et je ne vois pas pourquoi asseoir son imagination plutôt sur un que sur l'autre.” E, todavia, existe também uma *ordo* na criação, não porque ela se tenha de dar segundo uma ordem (necessária então), mas *ordo amoris*, da beleza desejada por Deus em todas as coisas (*De nat. boni*, I, 1 e segs.): os graus de bondade e de excelência são, por conseguinte relativos, mas ordenados também ao Absoluto da sua mesma criação (cf. *ibid.*, XIV, 14).

¹⁸⁷ A diferença entre aquele sentido de infinitude transcendente e integrativa (vide PLOT., *En.* VI, 6, 2...) e o que poderia ser, ao modo aristotélico, a infinitude como

perante uma anónima infinitude, mas estruturado e indivi-duado a cada momento pelo Deus relacional e amoroso, em si mesmo Uno e Trino, que estrutura todas as coisas do melhor modo¹⁸⁸. Quer isto dizer que a doutrina graduai não é tanto tomada como uma escada para subir ao céu, quanto como a escala que manifesta uma visão em Deus, uma estruturação absoluta, dir-se-ia a escada pela qual Deus desce ao Homem¹⁸⁹.

desagregação indefinida, ou ilimitação e imperfeição do real (cf. ARISTÓT. *Metaph*, K, 10, 1066 a, 35 e segs.; Λ, 7, 1073 a, 10; ainda Γ, 4, 1007 b 28...) e L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 19081, reed. Hildesheim, Olms, 1963. No geral cf. R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'Antichità classica*, Firenze, Nuova Italia, 1956, pp. 455 e segs.; e pp. 519 e segs.. J. BERTIER, L. BRISSON, A. CHARLES... (eds.), "Introduction" a PLOTIN - *Traité sur les Nombres* (En. VI, 6 [34]), Paris, Vrin, 1980, pp. 29-30.

O tema estava já presente como uma preocupação quase dramática na questionação intelectual desde a juventude de Santo Agostinho. O argumento da infinita divisibilidade do espaço ou do tempo, o carácter ilimitado da corporalidade no próprio ritmo da argumentação dicotómica ao gosto zenoniano e na tradição das aporias eleáticas, documentado nas perplexidades do *De immort. an.*, 7, 12 ("Potest igitur infinite caedendo infinite minui, et ideo defectum pati atque ad nihilum tendere, quamvis pervenire nunquam queat.") testemunha-se já também na célebre *Carta* ao seu amigo Nebridius, em 387 (como justamente refere P. de LABRIOLLE em n. à ed. do *De immort. an.* da "Bibliothèque Aug.", t. V, p. 192, n. 1), na qual se encontrará ainda uma provável influência de Plotino quanto à concepção do infinito (cf. *En* VI, 4 e 5 e, sobretudo, VI, 6, 2; VI, 6, 17...). Cf. S. AGOST., *Ep.* 3, 2, e o estudo de Pierre HADOT, "Numerus intelligibilis infinite crescit, *Augustin*, Epistola, 3, 2", in: *Divinitas*, 11 (1967), pp. 181-187.

¹⁸⁸ O princípio da ordenação universal corresponde ao modo 'como Deus governa todas as coisas' (cf. *De ord.* II, 1, 1), isto é, a multiplicidade criada é criada como ordem, segundo os diversos aspectos da estruturação, (cf. *infra*, n. 155). A ordem supõe uma consciência sapiencial unitiva (*De ord.* II, 18, 47...) que a compreenda como plano de conjunto em que cada elemento se relacione com os demais, de acordo com uma *razão universal* (*Ibid.*, 19, 50): Ordem, portanto, nas coisas, e ordem consciente também.

¹⁸⁹ É o tema bem conhecido da 'escada de Jacob' (*Gen.*, 28: 12-13), da 'via' ou do 'sulcar' em direcção ao Céu (cf. hebr. *sullam*, provavelmente do assírio *sillu*). Variadíssimas foram as glosas deste tema da escada (*scala*, ou κλίμαξ) desde os primeiros Padres e mesmo de Filon, o Alexandrino. Parece especialmente relevante na tradição oriental o *Liber Graduum* (ed. M. KMOSKO, in: *Patrologia Syriaca*, t. 3, Paris, 1926, pp. 445-582), no início do século V, em que são já enunciados os diferentes níveis da vida espiritual.

O tema bíblico é com frequência apenas tomado como pano de fundo de um *escalonamento das virtudes* (cf. G. PENCO, "Un tema dell'asceti monastica: la scala di Giacobbe", in: *Vita monastica*, 14 (1960), pp. 99-113) e lembrem-se os 'salmos graduais', ou das condições da ascensão espiritual retomando-se o simbolismo helénico da viagem de retorno ao Uno (ἄνοδος) (*Vide*, lugares clássicos: PLAT. *Symp.*, 211 c: "ἀεὶ ἐπανιέναι ὅσπερ ἐπαναβασμοῖς χρῶμεν (...)" ; *Poimandres* 1, 24-26 (in: A. E. NOCK e A.-J. FESTUGIÈRE (eds.), *Corpus Hermeticum* (Paris, Belles Lettres, 1960), pp. 15-16.

A relação do Uno e do múltiplo é assim perpassada pela transcendência que faz com que não se estabeleça uma sucessão simples de grau a grau, mas

Sobre toda esta temática cf. A. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, pp. 82-249. É neste contexto ascético e gnóstico do símbolo, convertido agora à meditação cristã, como aliás, indirectamente S. Jerónimo (*Ep.* 3, 4; PL, 22 col. 333...) e S.to Ambrósio, *In Lucam* 5, 47-73; PL, 15, col. 1649-1655) reflectem aduzindo já o tema dos dons espirituais, das Bem-aventuranças, que Santo Agostinho haveria, por excelência de desenvolver. Cf. *supra*, ns. 153 e 155.

Apesar disso não se deve minimizar a importância contextual daquela tradição extática e gnóstica, neoplatónica ou não, que se torna predominante no clima das preocupações do *homo religiosus* do final da Antiguidade (Cf. Peter BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Harvard, H. Univ. Pr., 1978, trad. franc. com pref. de Paul Vergne, pp. 21 e segs.; Vide ainda E. R. DODDS, *Pagan and Christian in the Age of Anxiety*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1965, e A.-J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et Mystique Païenne*, Paris, Aubier, 1967).

Para um equacionamento recente desta tradição xamânica (M. ÉLIADÉ; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 19682; e ainda F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, Camb. Univ. Press, 1952) no seu eventual entrecruzamento com o gnosticismo helénico e mesmo com o simbolismo penetrante na linguagem de escritores cristãos (como Tertuliano, Orígenes...) até aos seus ulteriores desenvolvimentos na temática islâmica (cf. o célebre *mi'rāj* (= "ascensão", cp. 'viagem nocturna' *isrá*) ou 'viagem celeste' do Profeta, sugerida no *Alcorão*, S. XVIII, 1, como suprema iluminação de Maomé; vide a segunda obra de I. COULIANOU, cit. de seguida, pp. 160 e segs., e Margaret SMITH, *The Way of the Mystics - The early Christian Mystics and the rise of the Sufis*, London, Sheldon Pr., reed. 1976). Cf. os últimos estudos de Ioan P. COULIANO, *Psychanodia I - A survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance*, (in: "Ét. prélim. aux religions orientales dans l'Empire Romain", t. 99), Leiden, Brill, 1983, cf. pp. 48 e segs.; Id., *Expériences de l'extase - Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Âge*, Préf. de M. Éliade, Paris, Payot, 1984, sobretudo pp. 93 e segs..

De relacionar a simbólica da hierarquização, não apenas com a 'escada' (Vide também H. LECLERCQ, art. "Échelle du ciel", in: *Dict. Ant. C.L.*, t. 4, cols. 1717-1719; ÉBERTAUD e A. RAYEZ, art. "Échelle spirituelle" in: *Dict. de Spiritualité*, t. IV, cols. 62-86; e com a 'árvore' das ramificações do Espírito (cf. E. S. GREENHILL, "The Child in the Tree. A study of the cosmological Tree in Christian Tradition", in: *Traditio*, t. 10 (1954), pp. 323-371), mas ainda com a 'ponte' (cf. *'ponti-fex'*...), com o 'carro (celeste)' (da visão de Ezequiel, 1: 15 e segs. na mística da *Merkabah* (cf. G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, N.Y., 1960); do 'vôo' da alma (cf. PLAT. *Phedr.*, 246 d e segs.), etc. Cf. C. COLPE, "Die «Himmelsreise der Seele» ausserhalb und innerhalb der Gnosis", in: U. BIANCHI (ed.), *Le origini delle gnosticismo*, Leiden, Brill, 1967, pp. 429-445 e consulte-se também sempre com proveito A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, Paris, Belles Lettres, 1949-54, 4 vols.

Veja-se ainda notícia bibliográfica complementar e nossa reflexão de desenvolvimento no estudo: C. H. do C. SILVA, *Experiência Orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 83-84, ns. *et passim*.

se estime a descontinuidade absoluta, o salto sobre o abismo que separa os mundos e graus dessa estruturação só aparentemente contínua. É na relação do *um* com o *dois* que Santo Agostinho compreende o próprio *sentido trinitário*, e esta relação não é numerável para o exterior, como o somatório de um + dois + três, no que Santo Agostinho, entretanto, considera a *hêxade* revelacional, o número crístico por excelência, o número solar e da perfeição¹⁹⁰. Pois seis são os dias da Criação, seis são, afinal, os planos do real e, se complementados pelos intervalos respectivos, formam a *década* perfeita, ou seja, afinal, o somatório de 1 + 2 + 3 + 4¹⁹¹. Diversamente se poderia ainda dizer que os vários mundos, ou âmbitos da realização, são perpassados por *tríades* conversivas na dinâmica amorosa de um trinitarismo deste modo simbolizado ao gosto ainda pitagórico de Santo Agostinho¹⁹².

¹⁹⁰ Cf. *De Trin.* IV, 4, 7; *Vide* ainda a reflexão sobre o sentido *dúplice* e a *operação racional mediativa* em relação à ordem numérica: *De ord.* XVIII, 48: "... in discernendo et in conectendo unum uolo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum uolo." (sublinhados nossos); *Vide* também *De gen. ad lit.*, IV, 2, 3 e segs..

¹⁹¹ Cf. *infra* ns. 193 e 194. O relacionamento que Santo Agostinho propõe a partir do esquema do "hexaemeron", sem dúvida reflectindo a tradição ambrosiana, e desde Filon e do simbolismo de uma numerologia mística, a propósito do plano da criação, e do desenvolvimento das idades do mundo (*aetates mundi*), já estabelece a aproximação das "*denis generationis*" e o duplo septenário ou das '*quatuordecim generationes*' das idades seguintes. Independentemente da justificação simbólica aduzida por Santo Agostinho, o que importa salientar é a implícita relação entre a *década* e o *septenário* conjugados pela relação central da *hêxade* (idade do Advento e em que não há nenhuma geração: "sexta uero ista nullo generationum numero definita est". Cf. *De gen. cont. maniq.*, I, 24, 42. Neste mesmo texto S.to Agostinho vai aplicar o simbolismo numérico à compreensão da vida do homem e às suas diversas instâncias constitutivas indicando a sua *perfeição* possível.

¹⁹² *Vide* ainda *infra*, ns. 193 e 194 e cf. *De gen. ad lit.* IV, 2, 2: "Et septenarii et octonarii et nouenarii, et quidquid ultra est numerorum pars est ternarius, non maior uel dimidia, sed minor. (...) sed nullius horum potest dici ternarius quota sit pars, nisi tantum nouenarii, cuius pars tertia est, sicut senarii dimidia. (...)". Esta valorização particular do número "ternário" em relação a todos os outros números, e muito em particular em relação ao seu *dobro* ($3 \times 2 = 6$) e, ainda em particular ao seu *triplo* ($3 \times 3 = 9$), irá estar patente no trinitarismo simbólico, em variadas analogias; cf. *De Trin.* XIV, 10, 13 e *passim*.

Só a *hêxade* *reflecte*, entretanto, a perfeição do número, por ser composta por duas *tríades* iguais, e assim perfeitamente equilibrado como a unidade mesma - o que nem sequer se passa com o ternário, pois, "ternarius uero [partes] duas habet, unam quae dicit possit quota sit, quod est unum, nam tertius ejus est, et aliam maiorem quae non possit dici quota sit, id est duo: (...)" (*De gen. ad lit.*, IV, 2, 3). Até a tríplice divisão possível da 'hêxade' mostra o seu carácter perfeito: divisão por seis - a unidade; divisão por dois - a tríade, e divisão por três - a metade. E conclui S.to Agostinho a propósito da perfeição desta estrutura do 'seis':

De qualquer modo, e posto que aqui não cabe desenvolver a simbólica do número em Santo Agostinho, bastará referir que é naquela relação do 'um' com o 'dois' que se encontra a dimensão *intermediária*, a mediação central de toda a escala, o dom da própria *unificação amorosa do diverso*¹⁹³.

Mas, se cada grau da escala, e o conjunto de todos eles, se pode encontrar definido por este desenvolvimento criador da *triade* e do *quaternário*, ou no estabelecimento de um *septenário* coerente, o modo como cada grau se refere aos demais está de acordo com modificações que Santo Agostinho considera numa teoria rítmica e musical¹⁹⁴.

"Hac autem partes in summam ductae, id est unum et duo et tria, simul eumdem consummant perficiuntque senarium." (*Ibid.*)

Veja-se ainda todo o desenvolvimento de *De gen. ad lit.*, IV, 2 e segs. a IV, 9 e cf. A. SOLIGNAC em anotação a S. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, ed. "Bibliothèque Aug.", t. 48, I, pp. 637-638.

¹⁹³ Cf. *De Trin.*, IV, 7, 11 cit. *supra* e *infra*, n. 206.

É o ensinamento simbólico da Triade divina como S.to Agostinho exemplifica no *De Trin.* IV, 4, 7: "Haec autem ratio simplici ad duplum oritur quidem a ternario numero; unum quippe ad duo, tria sunt, (...)". Deve lembrar-se a reflexão neo-platônica e pitagórica que está suposta na própria relação intrínseca entre o *Um* e o *Dois* na representação da Triade ($\dot{\cdot} \cdot = \cdot + \cdot$).

¹⁹⁴ O desenvolvimento da Triade dá em primeiro lugar a Hêxade: $\dot{\cdot} \cdot (1 + 2) + \cdot \cdot$. (3) = (6), em cujo símbolo pretende S.to Agostinho ver o arquétipo do Verbo e da sua Incarnação temporal (o 6 também base das medidas circulares do tempo anual, etc.; Cf. *De Trin.*, IV, 4, 7: "Hunc senarium numerum quamdam temporis genere figuram ...") Cf. *Ibid.*; "(...) tria sunt: sed hoc totum quod dixi, ad senarium pervenit; unum enim et duo et tria sex fiunt. Qui numerus propterea perfectus dicitur quia partibus suis completur (...)".

Neste número já se celebra o simbolismo das três ordens do real ou da perfeição mesma, mas desenvolve-se, noutro sentido, o 'três' em 'quatro' a extremar toda a processão ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$) atingindo-se a 'década', ou a *tetraktys* da tradição pitagórica. A relação simbólica entre a triade ($\dot{\cdot} \cdot$) e o quaternário ($\dot{\cdot} \dot{\cdot}$) ("Et est iste numerus frequentissimus in Scripturis ad insinuandum mysterium perfectionis in quadripartito mundo" (*De Trin.*, IV, 6, 10), figurável como \triangle não é como a do 6 um número perfeito, mas dinâmico, quer como pêntade \boxplus (número 5 muito referido ao Homem como microcosmos), quer como septenário (1+6; 2+5; 3+4), respectivamente como *retorno* à Unidade, como abertura do microcosmos (5), ao macrocosmos (2), ou ao ilimitado, e enfim, e mais comumente, como a relação entre a triade divina e o quaternário da estabilização da ordem criada. Em sucessão: 1º, 2º, 3º, 4º, 5º, 6º, 7º, não apenas o esquema tradicional do *Hexaemeron*, dos 7 dias da Criação e Sabath final, o número do Espírito Santo, etc., mas um indicativo dos *graus da escala do real*: o 1º, 3º e 6º momentos marcam os pontos de interferência diferencial entre os símbolos da Trindade e o desenvolvimento do plano da Criação. Numa sequência de sete graus podem reconhecer-se seis intervalos: 1.2.3.4.5.6. que serão referidos por Santo Agostinho, quer como 6, quer como 5, deixando mais nítida a assimetria do 4º momento:

No *De musica*, embora ao longo dos primeiros cinco livros Santo Agostinho se dedique ao estudo dos espaços temporais e dos números exteriores, é no livro VI que aplicará essa teoria à alma e aos seus graus¹⁹⁵. Estabelecendo uma hierarquia de seis principais tipos de ritmos, que vão desde a expressão sonora da palavra, até à da consciência mnésica e inteligível do ritmo, Santo Agostinho estuda o modo como nesta memória rítmica se mede a harmonia profunda da alma¹⁹⁶. A *memória* serve aqui de intermediária mais uma vez entre os efeitos rítmicos e as causas

como mediação central. Note-se que é o elemento simbólico do Espírito-Santo na Trindade supra referida. Vejam-se os esclarecimentos a este propósito em S.to Agostinho: *De Trin.*, IV, 4, 8 e segs.; Cf. A. SCHMITT, *Mathematik und Zahlenmystik*, in: *Aur. Augustinus* (1930), pp. 353-366.

¹⁹⁵ S.to Agostinho refere-se às questões desses primeiros cinco livros como ainda pueris: "Satis diu pene atque adeo plane pueriliter per quinque libros in uestigiis numerorum ad moras temporum (...)" (*De Mus.*, VI, 1, 1). E, justificando essa delonga em termos pedagógicos de um ensinamento gradual ("non praepropere, sed quibusdam gradibus a sensibus carnis atque a carnalibus litteris... duce ratione auellerentur, atque uni Deo et Domino rerum omnium, ...") (*Ibid.*) aponta para o estudo das harmonias da alma e interiores. Cf. *Ibid.*, II, 2... e cf. *Retract.* I, 11, 1.

¹⁹⁶ Cf. *De Mus.*, VI, 2, 2 e segs. sobre os cinco ritmos interiores à alma: ritmo da sensação (os *numeri occurrentes*), ou *sensus numerum*; ritmos interiores ao sensível, ao som, no caso, (*numeros qui sunt in ipso sono*); o ritmo do que mantém pela *memoria* (*Ibid.* 3, 4); o ritmo também de números que estão na memória mas são invocados, ou processados activamente pelo pensamento (os *numeri progressores*); e, enfim, o ritmo que avalia, julga, o ritmo recordado (*Ibid.*, 4, 5). Porém, estes diferentes ritmos que correspondem a diversos níveis e funções da consciência (sensitiva, imagética, mnésica, inteligível e judicativa), e que se podem tomar em paralelo analógico com os graus de aperfeiçoamento da alma/funções vegetativa, sensitiva, racional, moral e intelectual, serão precisados no final deste livro, mais em rigor, como seis: "Quae si uera sunt, apparet inuenta esse in anima quinque genera numerorum, quibus cum addideris corporales illos quos sonantes uocauimus, sex genera numerorum disposita et ordinata cognosces" (*De Mus.*, VI, 9, 24) (sublinhado nosso). Há, aliás, uma ambiguidade reconhecida por S.to Agostinho entre os 'números sonoros' e os 'números corporais' (cf. *Ibid.*, VI, 9, 24: "quanquam et sonantium nomen mutandum putem, quoniam si corporales uocentur, (...)"). Assim, entre os números *que se sentem* e os *que são sensíveis* (primeiro e segundo ritmos suprarreferidos) haveria a permutação para um paralelismo com a *animatio* e o *sensus*, dos graus de perfeição da alma. Por outro lado, a referência a números *corporales* antecede toda aquela escala sem se esclarecer com isso a necessária *duplicidade do ritmo da memória* (que funciona nesta graduação como dois níveis: imaginativo e racional, ou discursivo e de transição para a judicação inteligível e superior (*De Mus.*, VI, 9, 24). De notar que, ainda que a memória seja culminada pelo ritmo do juízo inteligível, o seu nível funciona como grau mediativo fundamental para o acerto dos ritmos espirituais: cf. *infra*, n. 220.

espirituais de tal ritmo¹⁹⁷. Entende-se que os acertos ao nível da sensação, da percepção, provêm de acertos mais altos e de harmonias puramente espirituais. Os ínfimos são números sonoros, e em relação a esses os números da memória, os números do entendimento e, finalmente, os números do juízo espiritual, apontam para uma escala de harmonias cada vez mais íntima¹⁹⁸.

Se se passar dos números julgados, ou inteligidos, à própria meditação dos paradigmas de tal inteligibilidade encontram-se os *números numerantes*, ou seja os arquétipos da inteligibilidade numa ordem eterna, isto é, aquela que, sendo princípio de movimento, é de si mesma imutável¹⁹⁹.

Esta concepção do número como inteligência divina, como modo estrutural, permite a Santo Agostinho não apenas glosar a tese das ‘verdades eternas’ em Deus, em paralelo à ‘teoria das ideias’ platônica, mas ainda de um conhecimento que eleva a Deus pelo *amor* dessas harmonias, pelo acerto do movimento da alma, pelos números das leis eternas de estruturação do real²⁰⁰.

¹⁹⁷ Cf. *De Mus.*, VI, 12, 36: “Quid tandem? illud nonne manifestum est, eum qui alio interrogante sese intus ad Deum mouet, ut uerum incommutabile intelligat; nisi eumdem motum suum memoria teneat, non posse ad intuendum illud uerum, nullo extrinsecus admonente reuocari? - Manifestum est” (sublinhado nosso).

¹⁹⁸ Cf. *De Mus.*, VI, 12, 34; 13, 37; e sobretudo, 17, 56. Neste sentido das harmonias superiores ou eternas, que advêm à alma (pela memória) a partir de Deus, poder-se-ia invocar o segundo conjunto de graus de perfeição da alma superiores ao plano da consciência de si, do discernimento moral ou da memória na sinonímia com essa mesma consciência. O 5º, 6º e 7º graus seriam, então, analogáveis à memória plena de si, no entendimento, à inteligência intuitiva ou à contemplação dos números ideias e, enfim, à sabedoria dos números numerantes, como arquétipos estruturais e divinos (*De Mus.*, VI, 8, 22...).

Sobre toda esta teoria rítmica do Livro VI do *De Mus.* cf. as anotações de F.-J. THONNARD, A. A., in: “La Musique” (in: “Dialogues philosophiques” VII, in: “Oeuvres” de S. Augustin, ed. Bibl. August., t. VII, pp. 513 e segs.), ainda que merecendo várias discordâncias de pormenor.

¹⁹⁹ Cf. *De Mus.*, VI, 4, 6; 9, 23: “...conenur, si possumus, istos numeros iudiciales transcendere, et quaeramus utrum sint superiores” - E este projecto de investigação vai conduzir S.to Agostinho, pelo método remissivo e anagógico em relação às causas (como também de *De lib. arbit.* II, 8, 21 em que o processo numérico serve na prova causal da existência de Deus), a encontrar as harmonias eternas em Deus: “Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, nisi ab uno aeterno et incommutabile Deo? (*Ibid.*, VI, 12, 36).

²⁰⁰ O passo para esse superior conhecimento envolve o dramatismo da consciência moral (*De Mus.*, VI, 11, 33) e, a partir do dom de Deus, “delectatione in rationis numeros restituta ad Deum tota uita nostra conuertitur...” (*Ibid.*)

A marca remanescente que no homem persiste de uma memória essencial, capaz de contemplar tais harmonias, permite o acesso a essa compreensão sapiencial das estruturas graduais e das escalas do real. O processo dessa comunicação não é iniciativa da alma, mas já de si a comunicação do dom de Deus de quem advém a suprema sabedoria²⁰¹.

Como já dizia Platão, é a alteração do movimento regular da alma que provoca a desordem, mas a harmonização deste tem, em Santo Agostinho, o sentido fundamental de uma condição diferente única e catalisadora da sabedoria realizante de tais harmonias²⁰². Trata-se do amor a Deus, única condição de um real conhecimento das harmonias superiores, não equivocando com pretensões intelectuais a realidade dos dons do Espírito visadas pelos graus superiores. O amor por Deus é também o *amor pela ordem* e por esse elemento ordenante que preenche o intervalo da desordem entre a unidade e a diversidade²⁰³.

Santo Agostinho é sensível à *distensão* entre a dinâmica que faz o homem desejar Deus e o peso da ‘carne’, e a desordem introduzida nas potências da alma²⁰⁴. Daí o ensinamento da *humildade* e o reconhecimento

Quanto à doutrina platônica dos inteligíveis como *verdades eternas* em Deus, quase numa acepção ontologista, cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, pp. 112 et *passim*.

²⁰¹ Cf. *De Mus.*, VI, 12, 36 et *passim*.

²⁰² Cf. PLAT. *Tim.*, 87 a e segs.; Cf. F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The 'Timaeus' of Plato*, London/N.Y., Routledge/Humanities Pr., 19371, reed. 1971, pp. 345 e segs.; *Vide* ainda *De Mus.*, VI, 13, 37 que tem presente a alienação da conversão contemplativa da alma, glosando várias hipóteses de movimentos interiores que lembram directamente a argumentação de ARISTÓTELES sobre a Inteligência suprema e sua natureza auto-reflexiva. Cf. *Metaph.*, A, 9, 1074 b, 22 e segs. *Vide* ainda S. AGOST., *De Trin* X, 9, 1; 10, 28...

²⁰³ Cf. *De Mus.*, VI, 17, 56: "Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quiddam est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium uel locis uel temporibus, uel in corpore (...)" Cf. *supra*, n. 191 e segs. Note-se que o amor universal da ordem regida por Deus tem ainda o sentido libertador em relação às leis daquela ordem, passando da *ordem ordenada* à *assumpção* de um *plano ordenante*: Por oposição, conclui, S.to Agostinho "subditur legis qui non amat leges" (*Ibid.*, 14, 48).

²⁰⁴ Cf. *De Mus.* VI, 17, 56; Há uma perca da ordem própria à alma e o mal não está nos seres e ordens inferiores, mas no amor que se inferioriza: "Non igitur numeri qui sunt infra rationem et in suo genere pulchri sunt, sed amor inferioris pulchritudo animam polluit; (...)" (*Ibid.*, 14, 46). Cf. J. BERTIER, L. BRISSON, A. CHARLES... (eds.), *Plot., Traité "Sur les Nombres"*, ed. cit., p. 29, quando aproxima a caracterização agostiniana de

de que o caminho para a sabedoria se encontra pela mediação indispensável da Graça.

“A divina providência que criou e que governa todas as coisas faz que a alma pecadora e miserável, também ela seja ainda regulada por harmonias e as produza mesmo nos confins da corrupção carnal. E estas harmonias por certo podem ser cada vez menos belas, mas não podem de todo carecer de beleza”²⁰⁵. Esta afirmação mostra como a mediação crística perpassa toda a realidade da escala e se mostra mesmo na humilhação máxima, no mistério misericordioso da Redenção universal.

Eis pelo que, para todas as parcelas do real, por ínfimas que sejam, se encontra um princípio de harmonia e de unidade de acordo com a criação amorosa: “*Debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem diuitiis bonitatis ejus qua inter se unum et de uno unum charissima, ut ita dicam, charitate juguntur omnia facta esse adque condita quaecumque sunt in quantumcumque sunt*”²⁰⁶.

Reconhece-se assim que na meditação agostiniana existe uma sabedoria, posto que fragmentada nos diversos textos acerca da ordem gradual da realidade, tendo em conta não apenas os graus e as medidas, na variabilidade assimétrica destas, sobretudo tendo em conta o intervalo ou *diástema*, mas ainda dos próprios números que definem aquilo que é *enquanto é*, o que naturalmente terá notáveis consequências na concepção do tempo como *distensio* da consciência, e no aferimento da memória como potência fundamental da realização unitária desta escala em si²⁰⁷. Por outras palavras,

uma tríplice dimensão (intervalo) no ritmo da vida da alma (de *damnatio*, *regressio* e *permansio*) com o triplo movimento de *En.*, VI, 6, 3, ls. 7-9 quando se indica “o que decai” (ἐκβεβηκός) “se converte” (ἀνέσπεψε) ao Uno e aí “permane” (ἔμεινεν).

²⁰⁵ Cf. *De Mus.*, VI, 17, 56: “(...) per providentiam Dei, per quam cuncta creavit et regit, ut etiam peccatrix et acuminosa anima numeris agatur, et numeros agat usque ad infimam carnis corruptionem: qui certe numeri minus minusque pulchri esse possunt, penitus uero carere pulchritudine non possunt”.

²⁰⁶ *De Mus.*, VI, 17, 56. Torna-se claro que a medida unitiva (*inter se unum et de uno unum...*) é a da *ordo amoris* (*charissima*). Segundo outra variante, menos plausível, do texto “qua inter se unum et duo...” - persistiria ainda o sentido mediativo do 3º entre o Um e o Dois, como expressão do Amor trinitário. Cf. nota de F. J. FESTUGIÈRE ao *De Mus.* ed. cit., p. 470, n. 4.

²⁰⁷ Não podendo aqui estudar a importância desta doutrina dos intervalos segundo a concepção agostiniana dos ritmos, bastará referir que ela aplica as noções tradicionais da métrica às qualidades inteligíveis e já apreciativas das harmonias interiores, donde resulta uma avaliação de *velocidades* e *tempos* de progressão, bem como de *intervalos* característicos. (*De Mus.*, VI, 10, 26...). Cf. O. DUROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Génèse da sa Théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966, pp. 287-291 (cit. apud J. BERTIER,

de uma memória que, de Deus, e pela configuração mediativa de Cristo, faça da “árvore” dos dons espirituais o ensinamento operativo de um revestimento em Cristo²⁰⁸.

A mediação crística aparece, pois, a garantir o carácter diferencial da doutrina dos graus, discernindo de modo rigoroso o que seria a economia de uma doutrina de intermediários entre o humano e o divino, deste outro plano providencial que não análoga o diverso da mesma maneira, imanentemente, mas transcendentaliza cada instância pelo toque da Graça²⁰⁹. Visão da natureza a uma luz sobrenatural, mais do que visão ainda naturalizante da Graça, esta consciência é preferentemente *diferenciadora* destas duas dimensões e, no seu mistério crucial, critério indefectível para que a ciência possa ser sábia e sabedoria pré-figurada no conhecimento²¹⁰. Se não fora a virtude dessa Fé em Cristo, como diz Santo Agostinho nas *Retractationes* a propósito de *De Musica*, aqueles que possuíssem todo o saber dos números imutáveis e conhecessem as perfeições invisíveis de Deus nessa correlação com o visível, esses sábios “pereceriam com toda a sua sabedoria”²¹¹. E, entretanto, os que não podem assim saber, mas se confiam à mediação de Cristo, chegam de maneira mais segura e feliz à vista destes bens²¹².

L. BRISSON... *supra*). Importa ainda referir que o modo superior de acerto deste *intervalo ordenador* da escala de progressões da alma é ainda o *movimento vital inspirado por Deus*, ou mediado, por excelência, como a encarnação do Verbo. “Illos itidem temporum interuallis agiles praecedit et modificat *uitalis motus, seruiens Domino rerum omnium*, non temporalia habens digesta interualla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia; (...)” (*De Mus.*, VI, 17, 58; sublinhado nosso). De notar ainda aquele carácter não temporal, senão temporalizante compatível afinal, com a *distensio* duracional na memória.

²⁰⁸ Segundo o texto de *Is.* 11, 2-3, a árvore, ou o rebento, dos Dons do Espírito brota segundo a esperança messiânica, como plenitude da alma.

²⁰⁹ *Vide infra*, n. 214. Quanto à importância desta dimensão da Graça, cf. Bibliogr. *supra* n. 41.

²¹⁰ Cf. *supra*, ns. 104 e 124.

²¹¹ Cf. *Retract.*, I, 11, 1: “Qui autem possunt [ref. a “mutabilibus numeris perueniatur ad immutabiles numeros”], si desit eis fides Christi qui “*unus mediator est Dei et hominum*”, [1 *Tim.* 2, 5] cum tota sapientia sua pereunt.”. Cp. ainda *De Mus.*, VI, I, 1; *In Ioh. Ev.*, II, 3...

²¹² *Ibid.*: “Quod qui non possunt et tamen *ex fide Christi uiuunt* (cp. *Rom.* 1, 17; 3, 26; *Gal.* 3, 11...), ad illa certius atque felicius conspicienda post hanc uitam perueniunt.” Nestes passos reconhece-se que Santo Agostinho se opõe a toda a tentação de hierarquizar uma Igreja dos Sapietes, ou ‘justos’, por oposição à Igreja dos simples, ou dos ‘piedosos’, contrariando pois a tendência gnóstica da escola alexandrina e oriental. O seu ensinamento é essencial e puramente paulino.

Aqui já Santo Agostinho não glosa o tema das várias vias, senão como chamamentos particulares em relação à *via única da mediação de Jesus Cristo*, Ele que disse: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”²¹³.

Se a ordem da Criação poderia remeter a várias dimensões e suscitar o apoio do esquema neo-platónico de uma lógica de participação, esta outra via de um retorno que se faz pela unicidade da mediação, fazendo de todos os intermediários apenas meios unificáveis no único Mediador, é, antes de mais, um caminho de purificação, *não tanto de um progredir segundo a ordem natural, mas um regredir do efeito à causa, ou da aparente continuidade à descontinuidade transcendente e real*²¹⁴.

Há assim o reconhecimento de duas lógicas: a da *continuidade* entre os graus descontínuos, e a da *descontinuidade* da transcendência mediadora de todo o contínuo real²¹⁵.

A primeira lógica é a de uma *via gradual* como exemplifica Santo Agostinho ainda à maneira neo-platónica no livro VII das “Confissões”: “Assim, por graus, dos corpos subi à alma que sente pelo corpo, e daí à

²¹³ Lembre-se a correcção, ou a precisão introduzida em *Retract.* I, 4, 3 a propósito da fórmula “Ad sapientiae coniunctionem non una uia peruenire” (*Solil.* I, 13, 23) quando diz: non bene sonat; quasi alia uia sit praeter Christum qui dixit: *Ego sum uia* [Jo. 14, 6]”. E explica de seguida: “Vitanda ergo erat haec offensio aurum religiosarum, *quamvis alia sit illa universalis uia, aliae autem uiae*, de quibus et in Psalmo canimus: “*Vias tuas Domine, notas fac mihi et semitas tuas doce me*” [Ps. 24, 4].

²¹⁴ De facto, a doutrina dos intermediários, quer afecta à corrente filosófica clássica, quer presente ainda na tradição vetero testamentária, em particular na angelologia, mesmo numa concepção criacionista como a desta última tradição, encontra-se sujeita a um forçoso novo equacionamento perante a economia da mediação cristã. A relação não é a que se estabelece entre as partes e o Todo, em termos imanescentes, nem sequer entre as criaturas na sua hierarquia em relação a um primado de aproximação (relativa embora) ao Criador. O que está em causa é o advento da Transcendência na imanência e do carácter englobante e envolvente dessa ‘cruz’ do eterno no tempo, de todos os graus do real. A Mediação não se dá assim *entre* extremos, mas os extremos surgem “de dentro” da Mediação, que é antes de mais revelação do Amor Uno e Trino e redenção universal (cf. *In Ioh. Ev.* III. 12...)

Santo Agostinho chega mesmo a afirmar de Cristo: “in quantum enim homo, in tantum mediator, in quantum autem uerbum, non medius, quia aequalis deo et deus apud deum et simul unus deus” (*Confess.*, X, 43, 68), situando assim este outro sentido, transcendente a uma ‘intermediação’ como o da plena vivência trinitária.

É aquele sentido de ‘inversão’ e ‘interiorização’ do sentido da Mediação, que se há-de desenvolver no tema teológico do ‘corpo místico’ de Cristo e da participação n’Ele (áedificamini in Christo; *Ibid.*, II, 16) pela Graça a que S.to Agostinho dará tão grande atenção e em tão variadas obras. *Vide*, p. ex. *De Trin.*, IV, 7, 11...

²¹⁵ Mais propriamente aquela que *identifica* os diferentes graus, e aquela que *diferencia* cada grau estabelecendo a sua medida, o seu número e a sua mediação própria.

potência interior a quem os sentidos do corpo anunciam os objectos exteriores e que ainda é possível aos animais; daí ainda à potência racional que recolhe para julgar o que se submete aos sentidos do corpo; esta potência, também mutável em mim, levanta-se até à sua própria inteligência e liberta-se dos hábitos do pensamento, das contradições da multidão dos fantasmas, para chegar a descobrir qual a luz que a inunda quando declara preferir sem dúvida o imutável ao mutável e donde lhe vem o próprio conhecimento do imutável... E assim chega àquilo que é, numa intuitiva e tremenda visão”²¹⁶.

Como se reconhece, estão aqui enunciados os diversos graus de aperfeiçoamento da alma do *De quantitate animae*, mas não está dito, senão sugerido, como se realiza esta ascensão²¹⁷. Teria sido preciso o exemplo da “visão no jardim” para se encontrar, já na descrição do êxtase de Óstia, posto que ainda numa linguagem neoplatonizante, o quadro da ascensão sapiencial às “primícias do Espírito”²¹⁸.

²¹⁶ *Confess.* VII, 17, 23: “atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem uim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me conperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtraens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inueniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile - (...) - et peruenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus.” Sobre o modelo neo-platónico desta ‘ascensão’, ainda que mediado por influência complementar de S.to Ambrósio, cf. Pierre COURCELLE, *Recherches...*, pp. 93 e segs: “Aux Sermons d’Ambroise: la découverte du néo-platonisme chrétien”.

²¹⁷ Aplicar-se-ia a S.to Agostinho o próprio reparo que dirige aos platónicos, quando refere que vêm onde a via deve conduzir, mas não dispõem ainda do caminho que aí conduza: cf. *Conf.* VII, 21, 27: “*Et alius est de siluestri cacumine uidere patriam pacis et iter ad eam non inuenire et frustra conari per inuia circum (...), et aliud tenere uiam illuc ducentem cura coelestis imperatoris numitam (...)*” (sublinhados nossos).

²¹⁸ É o ensinamento repassado da atitude cristã - desse segredo da humildade (“Quid faciet miser homo?” (*Conf.* VII, 21, 27)) meditado em S. Paulo - marcado pela experiência providencial do “Tolle, lege” (*Conf.* VIII, 12, 29) e que culmina na conversão cordial, nessa vivência iluminativa do coração: “(...) luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.”

Escute-se, então, o reconhecimento espiritual do tema cordial da sabedoria divina na ‘visão de Ostia’: “Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam [sapientiam] modice toto ictus cordis; et suspirauimus et reliquimus ibi religatas *primitias spiritus*, (...)” (*Conf.* IX, 10, 24). Para a discussão do estilo neo-platónico deste texto, cf. ainda J. M. LE BLOND, *op. cit. supra*; F. CAYRÉ, *La Contemplation agustinienne*, Paris, Desclée, 1954, pp. 52 e segs.

Partindo da meditação sobre os limites dos deleites sensoriais, percorrendo grau por grau todas as coisas corpóreas e celestiais, e num estado admirativo também sobre a interioridade da alma, atingiu-se o princípio interior “em que a vida é a sabedoria”²¹⁹. Resta dizer que a condição deste atingimento, que se dá num ápice de que breve se desce, supunha um *método negativo* de esvaziamento de todo o desejo, de todas as associações passadas, estando a alma passiva para a recepção desse toque da Graça²²⁰.

Porém, a lógica verdadeiramente retroactiva, que permite utilizar o ensinamento escalonar sem o automatismo da ascensão ou da queda pelos seus degraus, é dada de forma lapidar no décimo livro das “Confissões”, quando a doutrina dos graus é caracterizada por Santo Agostinho em termos de *graus da memória*²²¹. Atinge-se nesse texto a verdadeira dimensão da doutrina espiritual agostiniana, completando e transfigurando o que poderia ser certa ênfase de um pitagorismo de correlações numéricas, ou o que poderia ser ainda a mera teoria das correspondências micro-

²¹⁹ Conf. IX, 10, 24: “(...) erigentes nos ardentiore affectu in *id ipsum* perambulauimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum ueritate pabulo, et ibi uita sapientia est, per quam fiunt omnia ista (...)” (sublinhado nosso). Sobre aquela hierarquia das criaturas e dos seus diversos reinos, cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, ed. cit., pp. 307 e segs; ainda D. J. O’MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, ed. cit., pp. 19 e segs.

²²⁰ *Ibid.*, IX, 10, 23: “et praeterita obliuiscetes...”. É ainda a *via purgationis* como já se indicou nos primeiros graus da vida espiritual, cf. *supra*, n. 92.

²²¹ Pois na ‘visão de Ostia’ descreve-se ainda o *rápido descenso* do estado contemplativo (cf. Conf. IX, 10, 24: “(...) et remeauimus ad strepitum oris nostri, (...)”), o que valeu as interpretações redutoras da admissão de uma real “experiência mística” em S.to Agostinho. Cf. F. CAYRÉ, “La contuition et la vision médiate de Dieu d’après saint Augustin”; in: *Ephem. Theol. Lov.*, (1929), pp. 29-39 e 205-229; ainda OLPHE-GALLIARD, S. J., “La contemplation augustinienne” in: *Dict. spirit.*, cols. 1911 e segs.

Pelo contrário as ascensões graduadas na memória têm por natureza a *persistência excedente*, que nem o esquecimento consegue de todo apagar (cf. reflexão agostiniana sobre a dialéctica da memória e do esquecimento: Conf. X, 16, 24 e segs. e 18, 27 e segs.). Sobre este tema saliente-se o rigoroso estudo de J. M. LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, pp. 172 e segs.: “Les étapes de l’ascension”, sobretudo p. 180, quando reconhece: “(...) cette ascension par degrés vers l’être véritable, c’est une logique profonde qui conduit à considérer l’âme avant tout comme *mémoire* (...)”; e, p. 186, onde indica: “Ayant passé définitivement le corps et les choses corporelles, c’est à travers la mémoire, en parcourant les degrés de la mémoire, qu’il continue son ascension vers Dieu.” Cf. Conf. X, 8, 12 e segs. e sobretudo 24, 35 e segs..

-macrocósmicas da tradição platônica e estoica na forma útil, na sabedoria prática, verdadeiramente bíblica e paulina, de um exercício das virtudes, de uma preliminar conversão à *consciência de si*, e de uma leitura crística psicagógica por santificação da memória²²².

No livro X das “Confissões” os diferentes graus da realidade dizem-se pela negativa: Santo Agostinho interroga a terra acerca de Deus, interroga o mar e os ares, e vai recebendo dos diversos elementos simbólicos dos diversos níveis de realidade, a resposta: “não sou eu”²²³. Do exterior à interioridade repete-se a mesma situação, mas ganha-se a consciência racional que exige a causa criadora, que Deus transcende a própria alma²²⁴. É neste plano da memória, a qual Santo Agostinho descreve como um palácio imenso, que se encontram todos os primeiros graus, e o próprio processo relacional com o mundo que serve de ponto de apoio para a reflexão sobre si próprio²²⁵.

²²² É ainda a glosa do “Noverim me, noverim Te” e do encontro cordial de Deus, o lugar da ‘memoria Dei’ pela recordação experiencial única do Verbo incarnado: “nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inueni ueritatem, ibi inueni deum meum, ipsam ueritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus, itaque ex quo te didici, *manes in memoria mea*, et illic te inuenio, cum reminiscor tui et delector in te.” (Conf., X, 24, 35; sublinhados nossos).

²²³ Conf. X, 6, 9: “Et quid est hoc? interrogauit terram, et dixit: “non sum”; (...) interrogauit mare et abyssos... et responderunt “non sumus deus tuus; quare super nos”, interrogauit auras flabiles, et inquit uniuersus aer eum inculis suis: “fallitur Anaximenes, non sum deus”, interrogauit caelum, solem, lunam, stellas: “neque nos sumus deus ...”. A propósito desta graduação dos vários elementos e da sua correlação com a Teologia cósmica dos neoplatônicos (vide, p. ex. PLOTINO, En. III, 2, 3 ...) cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, ed. cit., pp. 307 e segs., cf. n. 219 *supra*. De notar em muitos textos agostinianos a hierarquia cosmológica aplicada em termos de justificação teológica: veja-se, p. ex. a distinção entre o reino dos ares (daimônico) e o do éter (angélico). Cf. *De ciu. Dei*, IX, 22; XI, 29 ...

²²⁴ Cf. *Ibid.*: “(...) sed melius quod interius. ei quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt dicentium: “non sumus deus” et: *ipse fecit nos*. homo interior cognouit haec per exterioris ministerium, (...)”. Vide ainda *Confess.* X, 7, 11: “(...) quis est ille *super caput animae* meae? per ipsam animam meam ascendam ad illum. (...)” (sublinhado nosso). Esta passagem, além do *cume* da alma, além do *animus*, ou desse *acumen mentis*, há-de ficar tantas vezes a simbolizar o ‘lugar’ mais recôndito e essencial do encontro com Deus. Vide o nosso estudo: C. H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit, pp. 119 e segs..

²²⁵ Cf. *Confess.* X, 8, 12: “(...) et uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum (...)”; cf. *ibid.* X, 8, 13 e ainda X, 17, 26: “ecce in

A memória não contém apenas as *imagens* das percepções anteriores, mas abisma o Espírito numa excedência que ultrapassa o conhecimento científico, o próprio conhecimento *intelectual* e culmina nos *números numerantes*²²⁶. É nessa imensa potência da memória, e no mais íntimo do íntimo que se descobre a presença de Deus²²⁷. Deus está na memória como um limite, como o que justamente estabelece a medida mnésica e directamente cria essa consciência²²⁸.

Por isso, os diferentes graus da memória não são o do retorno a um passado que se poderia até dizer como ‘memória de um futuro’, como *expectatio* e desejo de felicidade, como Santo Agostinho refere, mas, outrossim, como a memória do *presente eterno* que cria a possibilidade de um acerto, de uma maravilhosa simultaneidade amorosa entre Deus e a criatura na mediação crística²²⁹. É nesta que verdadeiramente reside, dir-se-ia, o ‘sacramento’ da *consciência* que conjuga a escala de perfeições pela docilidade à Graça, pela realização da vontade de Deus e, antes de mais, pela consciência do hiato que nesse abismo da memória faz sentir o homem “entre dois infinitos”²³⁰. É ainda este hiato que mostra que a conjugação

memoria meae campis et antris et cauernis innumerabilibus (...). Sobre o carácter relaciona com o conhecimento do mundo e o sentido de uma prova cosmológica no acesso retroactivo a Deus, cf. entre outros, F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951.

²²⁶ Cf. *Confess.* X, 8, 14; 9, 16; 11, 18 e 12, 19. Vide J.-M. BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, pp. 181 e segs.: “L'esprit comme mémoire”.

²²⁷ “Magna uis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas; (...)” (*Confess.* X, 17, 26).

²²⁸ “(...) penetro etiam [in memoria], quantum possum, et finis nusquam: tanta uis est memoriae, (...)” (...) ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, (...)” (*Confess.* X, 17, 26, sublinhados nossos).

²²⁹ Cf. J.-M. BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, pp. 184-185: “Plus originale, plus paradoxale aussi apparaît la présentation de la mémoire comme *présence du futur*, (...) Ce qu'il entend signifier... est précisément que cette durée n'est pas seulement possession du passé et résultante quasi passive des perceptions, mais aussi tension vers l'avenir, durée dynamique et active. (...) Mémoire qui est davantage encore *expectatio* que *recordatio* (...)”. A memória é assim, como “faculté de présence à soi-même” (*Ibid.*, p. 185) a marca do Absoluto e como memória espiritual tocada pela presença do eterno. É nesta dimensão que transcorre essa ‘recordação de sempre’ ou essa conexão do permanente numa permanência dessa mesma mediação do Transcendente. Cp. com a “connexion de souvenance” de LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, (cit. também por J. M. LE BLOND, *Op. cit.*, p. 184).

²³⁰ Cf. *supra*, n. 214; É o sentido ainda pascaliano (“car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien

cristã da escala de graus de perfeição supõe como que a inversão do sentido do tempo²³¹.

Plena de sentido e profundamente dramática é então a veemente oração de Santo Agostinho:

*“Sero te amaui,
pulchritudo tam antiqua et tam noua,
sero te amaui!
et ecce intus eras et ego foris
et ibi te quaerebam
et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam.
mecum eras, et tecum non eram.*

*et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes...” (Penseés, 72 (ed. Brunschvicg); 199 (ed. Lafuma) e sublinhado nosso), dessa amplitude de uma memória (Cf. Confess. X, 8, 12) que ‘distende’ o tempo em dimensões para as quais o espírito (animus) parece não ter já possibilidade gradual: “et uis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi quod sui non capi? (Confess. X, 8, 15, sublinhado nosso). Cf. ainda J.-M. LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, pp. 185 e segs., e vide supra, n. 38*

²³¹ Não será neste caso tanto uma aparentemente paradoxal “memória do futuro”, mas um *tomar presente o passado* re-actualizando-o no sentido sacramental e remissivo do dom da Graça. Lembrar-se-ia que na aparente banalidade desta evocação do passado *como presente* feita pela memória está o verdadeiro “milagre”, tal se reflecte analogamente na ‘sageza’ extremo-oriental do Taoísmo, cf. Chuang TSEU, *Obras*, XV, (in: ETIEMBLE (ed.), *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, 1969, trad. do chinês por Lion Kia-hway, pp. 196 e segs.).

Cf. J.-M. LE BLOND, *Les conv. de S. Augustin*, pp. 184 e segs. e vide supra, n. 229. Pretende-se aqui deixar indicado o sentido criativo que anula os efeitos pela erradicação das causas, ou seja, pela transfiguração espiritual de um “nacer outra vez” (cf. Jo. 3, 3...), isto é, num plano mais essencial e definitivo da realidade. Vide a propósito e com interesse a tese de Frits CHENDERLIN, S.J., “*Do this as My Memorial - The Semantic and Conceptual Background and Value of Ἀνάμνησις in 1 Corinthians 11: 24-25*.” Rome, Biblical Institute Press, 1982 (sobretudo, pp. 92 e segs.).

*ea me tenebant longe a te
quae si in te non essent, non essent*²³².

CARLOS H. DO C. SILVA

²³² Cf. *Confess.* X, 27, 38; Não se crê apenas na circunstância biográfica dessa ‘hora’ tardia a partir da qual S.to Agostinho começa a ‘amar a Verdade ou a Beleza divina’. Vide n. de A. SOLIGNAC à ed. cit. desta obra, “Bibl. August.”, t. 14, p. 209 e *Note complémentaire*, pp. 569-572, sobre a rítmica lírica desta bela oração. E sobre os paralelos com a estrutura literária de textos da tradição helénico-latina cf. P. COURCELLE, “Le thème du regret «Tard je t’ai aimée beauté» (Augustin, *Conf.* X, 27, 38)”, in: Id., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, pp. 441-478. Ela representa uma experiência essencial do tempo espiritual e não seria inadequado tomá-la como expressão da consciência de uma elevação interior em paralelo com um certo timbre específico da tradição mística cristã nos seus casos mais expressivos, como, exemplo, naquela poesia orante de Santa Teresa de Ávila:

“Nada te turbe,
Nada te espante,
Todo se pasa,
Dios no se muda
La paciencia
Todo lo alcanza;
(...)”

(*Poesias*, 30, in: “Obras Completas”, ed. Manuel por Efren de la Madre-de-Dios, O.C.D. e O.Steggink, O.Carm., Madrid, ed. Catol. B.A.C. n. 212, 1979⁶, p. 514).